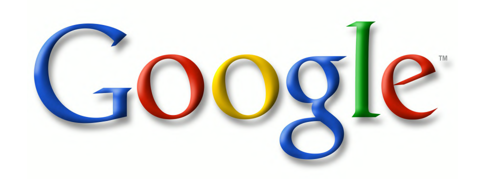
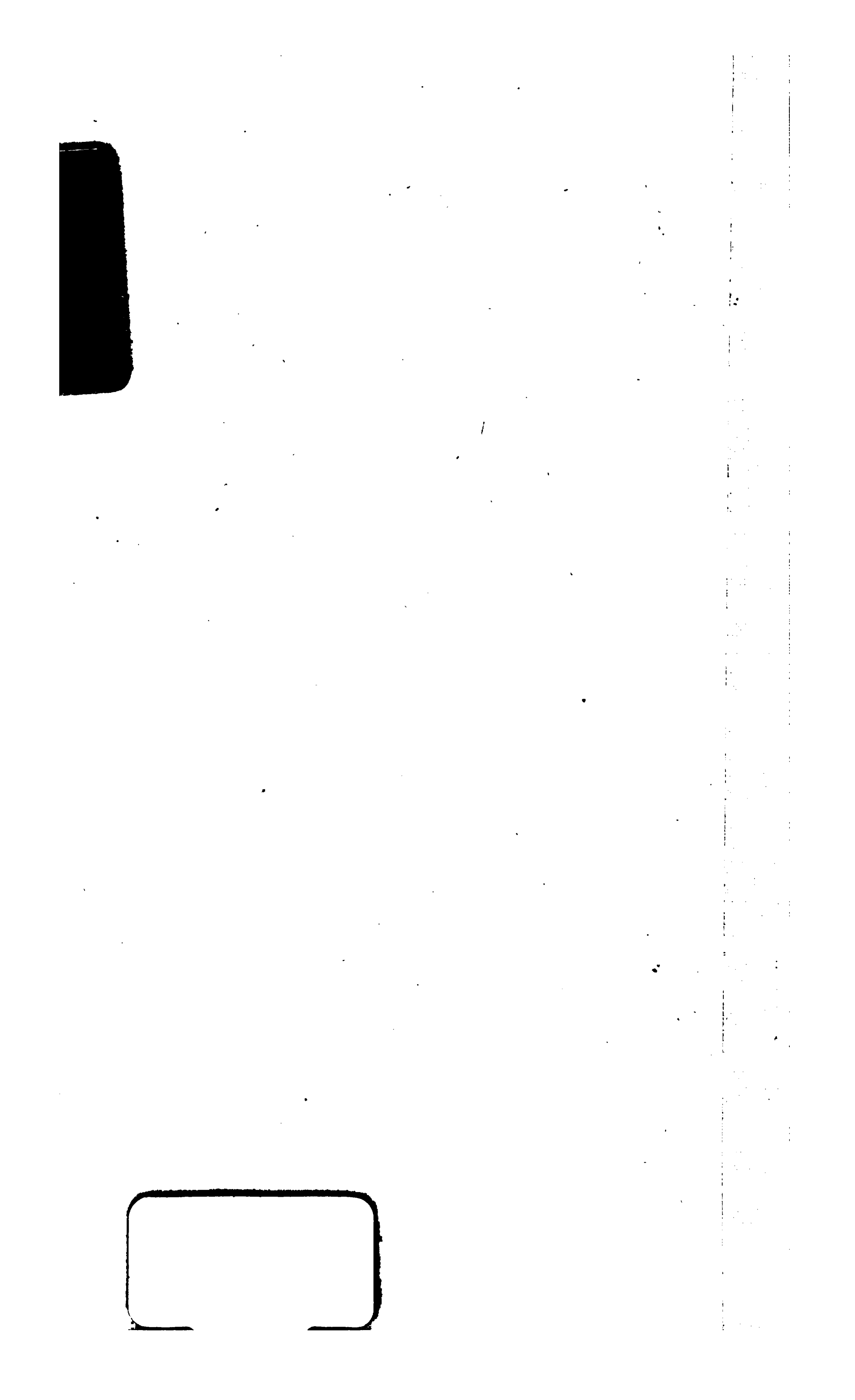

Google


3 3433 02266661 8



DE L'USAGE ET DE L'ABUS

DE

L'ESPRIT PHILOSOPHIQUE,

DURANT LE XVIIIe SIÈCLE.

PAR J.-E.-M. PORTALIS,

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE.

PRÉCÉDÉ

D'UN ESSAI SUR L'ORIGINE, L'HISTOIRE
ET LES PROGRÈS
DE LA LITTÉRATURE FRANÇAISE ET DE LA PHILOSOPHIE,

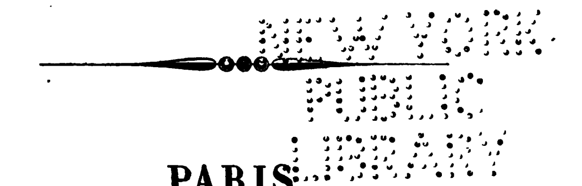
PAR M. LE COMTE PORTALIS,

PAIR DE FRANCE, ANCIEN MINISTRE, PREMIER PRÉSIDENT DE LA COUR DE CASSATION.

TROISIÈME ÉDITION,

Revue et augmentée d'un avertissement inédit.

TOME SECOND.



PARIS,
MOUTARDIER, LIBRAIRE-EDITEUR,
RUE DU PONT-DE-LODI, N. 8.

1834.

DE L'USAGE ET DE L'ABUS

DE

L'ESPRIT PHILOSOPHIQUE

DURANT

LE DIX-HUITIEME SIÈCLE.

CHAPITRE XXI.

De l'application de l'esprit philosophique à l'histoire.

Toute nation qui connaît et cultive les lettres a des historiens, c'est-à-dire des hommes qui recueillent des faits, et qui rédigent leurs narrations avec plus ou moins d'élégance. Mais il faut avoir déjà fait de grands progrès dans la philosophie, pour que la manière d'étudier, d'écrire et même de lire l'histoire, puisse parvenir à un certain degré de perfection. Cette partie de la science humaine est une des plus importantes pour les hommes; deux choses essentielles y sont à considérer: la certitude et l'instruction. Or, il a fallu être très avancé dans l'art d'une saine critique, pour pouvoir s'assurer de la certitude des faits historiques, et il a fallu une grande connaissance de l'homme et de la société, pour pouvoir présenter ces faits

de la manière la plus instructive pour les particuliers et pour les peuples.

Ce que nous n'avons pas vu nous-mêmes, nous ne pouvons le connaître que par le témoignage des autres. Dans mille circonstances de la vie, et sur une foule d'objets, nous sommes obligés de nous reposer, sur la foi d'autrui, des choses dont la connaissance nous est nécessaire ou utile: car nous n'occupons qu'un point dans la durée comme dans l'espace, et les choses qui se passent au-delà de ce point, soit par rapport au temps, soit par rapport au lieu, seraient pour nous comme si elles n'étaient pas, ou comme si elles n'avaient jamais été, s'il n'y avait aucun moyen d'en faire arriver la connaissance jusqu'à nous.

Quel est le degré de foi, plus ou moins grand, que l'on doit ajouter aux témoignages? Telle est l'importante question dont la philosophie s'est occupée pour découvrir les divers degrés de probabilité ou de certitude qui peuvent accompagner les faits historiques.

Pendant long-temps, tout l'art critique avait été réduit à restituer des passages, à vérifier les variantes d'un texte; les savants n'étaient occupés qu'à faire des recherches dans les temps antiques, à bâtir des systèmes de chronologie, et à discuter des dates. Nous manquerions de reconnaissance, si nous ne rendions justice aux pénibles travaux des Scaliger, des Petau, des Sirmond, des Usher, des Marsham, des Bochart; mais on peut dire que ces travaux, qui avaient leur utilité, n'atteignaient pas le but principal des recherches historiques. On pesait trop peu la certitude historique dans ses rapports avec les circonstances morales qui peuvent nous inspirer ou nous faire perdre la foi qui doit être accordée ou refusée aux faits dont l'histoire conserve le dépôt. Mais le siècle de l'érudition n'était point encore celui de la philosophie. Bayle, qui, le premier, voulut porter la lumière dans la science des faits historiques, n'y porta qu'un scepticisme outré. Il nia la possibilité de toute certitude historique, sous prétexte que Siméon Métaphras

avait fait un traité de l'art de composer de saints romans. La raison réprouve ce scepticisme, et Bolingbroke, qui n'est pas suspect de crédulité, a condamné Bayle.

Le véritable esprit philosophique est aussi éloigné des illusions d'une croyance sans mesure que des doutes désespérants d'une incrédulité sans bornes.

En général, des témoignages au-dessus de tout reproche et de toute objection sont, en matière de faits transitoires ou passagers, les seuls garants que nous puissions avoir de leur certitude; et il faut convenir, d'après notre propre expérience, que nous éprouvons, dans les choses qui nous sont transmises par de semblables témoignages, la conviction attachée aux choses mêmes que nous avons vues.

L'essentiel est donc de fixer les règles d'après lesquelles les témoignages doivent être pesés.

Nous ne parlerons pas du témoignage verbal, c'est-à-dire des simples traditions. Comment s'assurer que ces traditions, dont personne n'a le dépôt, sont fidèles, et que la chaîne n'en a point été interrompue? Le judicieux abbé Fleury observe que la mémoire des faits ne peut se conserver long-temps sans l'écriture; que c'est beaucoup si elle s'étend à un siècle; que les faits qui passent de bouche en bouche, par des témoins intermédiaires, s'altèrent facilement, et que l'on ne peut trouver aucune sûreté dans les récits qui nous sont ainsi transmis. De là, on a écarté avec sagesse les traditions purement populaires, on a débrouillé le chaos de l'histoire, et on l'a débarrassé de toutes les fables sur l'origine des sociétés, et de toutes les fictions des premiers siècles. On a posé pour règle que l'on doit tenir pour suspect tout ce qui précède les temps où chaque nation a reçu l'usage des lettres. On va peut-être trop loin quand on prétend que, lorsqu'il y a des interruptions ou de grands vides dans une histoire, on doit encore tenir pour suspect tout ce qui les précède; mais incontestablement rien n'est plus incertain que cette partie de l'histoire ancienne dont les faits ne sont rapportés que par

des auteurs qui n'ont écrit que plusieurs siècles après : ce qui exclut la certitude de presque toute l'histoire ancienne de l'Egypte ou de l'Orient, pour les temps antérieurs à la conquête des Grecs, et dont à peine il s'est conservé quelques vestiges ; tout ce qui précède les olympiades, chez les Grecs, et à peu près la seconde guerre punique ; chez les Romains, en un mot, les origines de toutes les nations, excepté celles du peuple juif, dont on ne perd point la trace, et qui reposent sur les plus anciens et les plus authentiques monuments qui puissent conserver le souvenir des actions des hommes. Dans des temps plus rapprochés de nous, nous tombons dans la même incertitude, quand les mémoires des contemporains manquent. J'en prends à témoin la plus grande partie de l'histoire du moyen âge ; non qu'elle soit précisément dépourvue d'auteurs contemporains, mais leurs mémoires sont défectueux, et les lacunes si grandes qu'il n'est pas possible de les remplir. Rien n'est plus sage que ce que dit Fontenelle (1) sur l'histoire ancienne : « Si « d'un grand palais ruiné on trouvait les débris confusé« ment dispersés dans l'étendue d'un vaste terrain, et qu'on « fût sûr qu'il n'en manquât aucun, ce serait un prodi« gieux travail de les rassembler tous, ou du moins, sans « les rassembler, de se faire, en les considérant, une « idée juste de toute la structure de ce palais ; mais s'il « manquait des débris, le travail d'imaginer cette struc« ture serait plus grand, et d'autant plus grand qu'il « manquerait plus de débris, et il serait fort possible que « l'on fît de cet édifice différents plans qui n'auraient rien « de commun entre eux. Tel est l'état où se trouve parmi « nous l'histoire des temps les plus anciens. Une infinité « d'auteurs ont péri ; ceux qui nous restent ne sont que « rarement entiers. De petits fragments, et en grand « nombre, qui peuvent être utiles, sont épars çà et là, « dans des lieux fort écartés des routes ordinaires, où l'on

(1) *Eloge de M. Bianchini.*

« ne s'avise pas de les aller déterrer ; mais ce qu'il y a de « pis, et ce qui n'arriverait pas à des débris matériels, « ceux de l'histoire ancienne se contredisent souvent, et « il faut trouver le secret de les concilier, ou se résoudre « à faire un choix qu'on peut toujours soupçonner d'être « un peu arbitraire. Tout ce que des savants du premier « ordre et les plus originaux ont donné sur cette matière, « ce sont différentes combinaisons de ces matériaux d'an- « tiquité ; et il y a encore lieu à des combinaisons nou- « velles, soit que tous les matériaux n'aient pas été em- « ployés, soit qu'on en puisse faire un usage plus heureux, « ou seulement un autre assemblage. »

Quand il s'agit de la certitude des faits historiques, il faut donc s'arrêter à des écrits, et à des écrits faits par des hommes qui aient vécu dans le temps où se sont passés les faits qu'ils racontent ; il faut du moins que ces hommes aient vécu dans un temps voisin ; et encore, dans ce cas, la certitude n'est jamais complète. Lorsque l'auteur est contemporain, lorsqu'il a été ou qu'il prétend avoir été témoin, dès lors, si l'ouvrage n'est ni supposé, ni altéré, nous tenons le fait directement de la bouche ou de la plume d'un témoin immédiat. Il ne s'agit plus que d'examiner quelle espèce de confiance on doit à ce témoin.

Le degré de foi et de confiance doit se mesurer, et sur la nature du fait que le témoin raconte, et sur le caractère ou l'autorité du témoin lui-même.

Pour apprécier les faits en eux-mêmes, il faut les confronter avec la nature, avec la raison, avec le bon sens, avec la commune expérience. Il y a mille distinctions à faire et mille nuances à saisir entre l'*absurde* et le *merveilleux*, l'*extraordinaire* et le *vraisemblable*. Tout ce qui offense évidemment le bon sens et la raison est une *absurdité* : les témoignages humains, en quelque nombre qu'ils soient, et quel que soit leur poids, ne pourront jamais nous autoriser à y croire. Les actions et les faits dont on ne trouve pas la solution dans les choses naturelles tiennent du *merveilleux*, et offrent toujours de grande

motifs de doute. Dans ces cas, on ne doit céder qu'à des preuves plus claires que le jour. Il faut des preuves graves pour accréditer les choses *extraordinaires*, qui ne trouvent aucun appui dans la commune expérience, dans l'ordre accoutumé des choses. La présomption de *vraisemblance* étant constamment attachée aux faits qui ne sortent pas du cours réglé des événements, ou qui sont conformes à la conduite générale des hommes, il faut des preuves moins fortes pour étayer ces faits.

Un fait peut être vrai sans être vraisemblable, ou vraisemblable sans être vrai.

Un fait vrai, sans être vraisemblable, est celui qui, par ses circonstances et ses caractères, étonne la raison, et qui la subjugue par la force des témoignages ou des documents sur lesquels il est appuyé. Un fait est vraisemblable, sans être vrai, lorsque ce qui nous paraît devoir être n'est réellement pas, et que les présomptions sont en opposition avec les preuves.

Dans l'histoire, ainsi que dans toutes les autres sciences, le vrai est essentiellement distinct du vraisemblable, et on ne doit se contenter du vraisemblable que quand on ne peut atteindre le vrai.

Je dois avertir que je ne parle ici du vraisemblable que par rapport à la nature des faits, considérés en eux-mêmes: car, sous un autre point de vue, le vraisemblable est quelquefois attaché plutôt au degré de la preuve qu'au caractère du fait. Ainsi, on dit toujours, en parlant d'un événement extraordinaire, qu'il devient vraisemblable par le nombre et par la qualité des personnes qui le racontent ou l'attestent.

On ne peut bien juger des faits qu'en remontant au temps où ils se sont passés. La plupart des hommes de notre siècle sourient lorsqu'on leur parle des institutions de Lycurgue. Un égoïste, un efféminé, est tenté de révoquer en doute le patriotisme généreux de Léonidas et la vertu de Caton. Le mal est qu'entraînés par tout ce qui nous environne, nous transportons perpétuellement nos idées,

nos préjugés et nos mœurs, dans des siècles où l'on avait d'autres mœurs, d'autres préjugés et d'autres idées. Quelle source plus féconde d'erreurs ! A ceux qui veulent ainsi rendre modernes tous les siècles anciens, un écrivain célèbre adresse les paroles que les prêtres d'Egypte adressèrent à Solon : *O Athéniens, vous n'êtes que des enfants !*

Il ne suffit même pas de juger les faits d'après l'allure générale du siècle dont ils forment les annales : il faut encore les combiner avec le génie particulier du peuple dont on étudie l'histoire ; avec les lois politiques, civiles et religieuses de ce peuple ; avec le degré de civilisation et de lumières où il était parvenu à chacune des époques dont on s'occupe ; avec les circonstances successives de prospérité et de malheur, de grandeur d'âme et de décadence, dans lesquelles il pouvait se trouver à chacune de ces époques ; enfin, avec toutes les révolutions subites ou insensibles qui agissent sans cesse sur les institutions et les mœurs d'une nation ou qui les bouleversent violemment.

Les Romains ne ressemblent point aux Carthaginois : il ne faudrait donc point argumenter de tout ce qui nous a été transmis sur la *foi punique* pour nier les prodiges que la religion du serment opérait chez les Romains.

A des époques différentes, Rome ne ressemble plus à elle-même. Le tableau des maux effroyables que la censure a faits dans un temps de tyrannie et de corruption rendra-t-il donc incroyables les biens infinis que l'on avait retirés de la même institution, dans un temps plus heureux ?

Jugera-t-on les peuples libres par la stupeur, l'abattement et les vices des peuples esclaves ?

Partout, quand certaines circonstances changent, les hommes ne changent-ils pas aussi ? La physionomie de la nation française est-elle aujourd'hui ce qu'elle était sous les derniers règnes ? Les efforts de cette nation contre les forces combinées de l'Europe n'ont-ils pas produit une

révolution étonnante dans l'art terrible de faire la guerre? N'ont-ils pas produit une révolution encore plus étonnante dans les limites des empires et dans la politique des peuples? N'en préparent-ils pas une plus générale dans les idées, les opinions et les principes qui régissent les sociétés humaines?

Ce que nous disons sur la manière d'apprécier les faits qui intéressent un corps de peuple s'applique aux actions privées des individus. Chaque action doit être confrontée avec la vie entière de l'individu auquel on l'attribue. Les hommes les plus recommandables font des fautes, et ils ont leurs imperfections. Les scélérats les plus déterminés ont des intervalles lucides; Néron même a eu ses beaux jours. Mais il est des choses qui sont incompatibles avec tout le reste de la conduite. Une lâcheté n'est point à supposer dans Turenne; les vices honteux obscurément imputés à Socrate fuient devant la réputation de sa haute vertu. Il faut des preuves bien fortes, bien irrécusables, pour faire cesser la juste présomption d'intégrité attachée à la possession constante de l'état d'honnête homme, d'homme vertueux, de grand homme.

Après nous être assurés de la nature des faits généraux ou particuliers qui nous sont transmis, après avoir calculé leurs divers degrés de vraisemblance, nous devons passer à l'examen des témoins qui nous les transmettent.

La philosophie récuse les orateurs et les poètes. Les ouvrages d'éloquence et de poésie ne sont souvent que des ouvrages d'ostentation ou de simple agrément. Les orateurs ont leur parti; les poètes ont leur Mécène. La poésie est le domaine de l'imagination. Lors même que les poètes traitent des sujets vrais, ils cherchent à les embellir par des fictions. Homère n'a peint les hommes que dans les divinités de la fable.

Il est des écrivains qui, pour leur instruction et celle des autres, tiennent registre de ce qui se passe sous leurs

yeux, et transmettent à la postérité les faits et les événements de leur siècle. La philosophie pèse le rôle (1) qu'ils jouaient eux-mêmes dans le monde, leur caractère, leurs intérêts, leurs préjugés, leurs lumières, leur langage.

Etaient-ils simples témoins ou acteurs dans la scène? L'acteur qui est sur le théâtre, et qui voit le jeu secret de toutes les machines, est à portée de mieux connaître ce qui arrive; le simple témoin, dans le silence des passions, est capable d'en mieux juger. Mais si l'on peut craindre que celui-ci soit moins instruit, celui-là n'est-il pas plus suspect? L'acteur qui écrit prend souvent un langage d'apprêt, comme en agissant il prenait son habit de parade. On est autorisé à espérer plus de sincérité de la part du simple témoin. César, qui n'avait que de grandes choses à raconter dans sa propre vie, conserve le ton de l'historien en parlant de lui-même. Le cardinal de Retz n'a pas dissimulé ses propres vices. En méprisant ses petites intrigues, on lui sait encore gré de la franchise avec laquelle il les expose. Mais combien d'autres n'ont présenté que de ridicules éloges de leurs succès, si souvent fortuits ou équivoques, et de fades apologies de leurs fautes? On regrette que Turenne n'ait pas écrit ses campagnes; mais le livre tombe mille fois des mains quand on lit les mé-

(1) Pour juger combien ces précautions sont nécessaires, il n'y a qu'à jeter un coup-d'œil sur les événements qui se passent sous nos yeux. Quel est l'homme en France qui pourrait nous rendre un compte fidèle et exact des révolutions dont nous sommes les témoins? et quel est l'homme auquel nous croirions pouvoir accorder exclusivement notre confiance? Au milieu d'une multitude de sectes, d'intérêts et de partis divers, la vérité sur les points importants échappe à l'œil le plus observateur. Chacun ne voit que son but et ses idées; il interprète les faits plutôt qu'il ne les raconte. On ignore presque toujours les causes secrètes, et on ne voit que les résultats. On s'exagère l'importance de ce qu'on sait; on suppose difficilement l'importance de ce qu'on ignore. Ce n'est peut-être que dans cinquante ans que l'on pourra écrire une histoire de la révolution française; et combien de choses demeureront inconnues à cause du silence de quelques témoins, ou incertaines à cause du défaut de sincérité de quelques autres!

moires ou les confessions de certains hommes, d'ailleurs justement célèbres. Règle générale : on doit attentivement comparer ce que raconte un écrivain qui a rédigé sa propre histoire, avec les relations que de simples témoins font des mêmes faits. Si l'on ne doit pas toujours croire ce que dit le premier, on doit savoir pressentir et supposer ce que les seconds peuvent omettre.

Il est des choses qui sont toujours obscures et qui échappent aux yeux de tous les contemporains, quand elles ne nous ont pas été révélées par les hommes mêmes qui étaient dans le secret. Savons-nous quel fut le degré de la complicité de César dans la conjuration de Catilina? On a élevé des doutes plausibles sur la réalité du complot formé contre Venise par le marquis de Bedmar (1). La mort de Charles XII a fait naître vingt conjectures ou relations diverses; on ne sait encore si elle fut l'ouvrage d'un assassin ou du canon de Fredericshall.

Les faits les plus connus passent à travers le caractère, les passions, les préjugés de l'historien, et s'y teignent.

Les écrits de Grégoire de Tours, qui vivait dans un siècle où l'on était trop crédule pour des choses qui *sont sûrement arrivées, si elles sont entrées dans les desseins de la Providence, mais qu'il ne faut pas supposer sans des preuves évidentes* (2), sont pleins de miracles et de prodiges. L'auteur mêle toujours le merveilleux aux récits les plus ordinaires.

Sous la plume de quelques prélats ou de quelques moines panégyristes (3), Constantin n'a point de faiblesses,

(1) L'auteur paraît avoir pressenti ici ce que vient de démontrer M. le comte Daru, dans son intéressante *Histoire de Venise*, contre l'autorité du spirituel abbé de Saint-Réal.

(*Note de l'éditeur sur la 1re édition.*)

(2) Montesquieu.

(3) Les moines, chargés, sous la première race des rois de France, d'écrire la vie de ces rois, ne donnèrent que celles de leurs bienfaiteurs, et ils ne désignèrent les autres règnes que par ces mots : *Nihil fecit;* d'où il est arrivé qu'ils ont donné le nom de *rois fainéants* à des princes d'ailleurs très estimables.

et Julien n'a plus de qualités ; sous celle de quelques philosophes outrés, saint Louis, si célèbre comme législateur par ses établissements, comme capitaine par ses expéditions d'outre-mer, et comme homme d'état, par les premiers coups qu'il a portés à la barbarie féodale et aux prétentions ultramontaines, cesse d'être un grand prince parce qu'il n'a pas résisté à la fureur de son siècle pour les croisades.

Combien d'historiens, par leurs interprétations malignes, dépravent ce qu'ils touchent?

L'*Histoire ecclésiastique* de l'abbé Fleury, qui était à la fois religieux et philosophe, ne ressemble point à celle du janséniste Racine, qui n'était qu'un homme de parti (1).

Pour un Suétone, qui a écrit, avec fidélité, la vie des tyrans, mille esclaves, tels que les Mamertin, les Eumènes, les Nazaire, flattent leurs vices et leur prêtent des vertus qu'ils n'ont pas. Ce que l'esprit d'adulation opère dans les gouvernements absolus, l'esprit de faction l'opère dans les républiques, où l'on est aussi esclave des passions et des préjugés d'un orateur ou d'un tribun qu'on l'est ailleurs des préjugés et des passions d'un despote.

Toutes les affections dont les hommes sont susceptibles peuvent agiter l'âme d'un historien. Il importe donc de reconnaître les différents langages de la simplicité, de la flatterie, de la prévention et de la haine. Il faut examiner un historien comme on examinerait un témoin en justice : celui dont le style montre de la vanité, peu de jugement, de l'intérêt ou quelque autre passion, mérite moins de créance qu'un autre qui est sérieux, modeste, judicieux, et dont les vertus et la sincérité sont d'ailleurs connues. Dans chaque nation on doit préférer l'habitant

(1) Les jansénistes ont refait à Bruxelles le *Dictionnaire historique des hommes fameux*, par une société de gens de lettre ; ils ont présenté, dans ce Dictionnaire, un livre de vie ou de mort pour ceux qui appartiennent ou qui n'appartiennent pas à leur secte.

à l'étranger. Les étrangers et les ennemis sont suspects, mais on prend droit sur ce qu'ils disent de favorable au parti contraire. Je renverrais, sur ces différents points, à la préface très philosophique de l'*Histoire ecclésiastique* de l'abbé Fleury, si je ne savais que dans notre siècle on ne lit guère une préface, et moins encore celle d'une histoire ecclésiastique; mais les gens sensés y recourent et s'en trouvent bien (1).

La moralité d'un historien est-elle appréciée, on examine s'il est seul à parler des faits qu'il raconte, s'il est appuyé, si du moins il n'est pas contredit; si ses relations se concilient avec les actes publics et officiels, les mémoires privés, les lettres missives et les divers documents, se rapportent, en un mot, avec toutes les autres connaissances que nous avons des lieux et des temps.

C'est ainsi que l'esprit philosophique, en nous apprenant à juger ceux qui écrivent l'histoire, et en déterminant quels doivent être, suivant la nature des faits, les divers degrés de force dans les témoignages, et d'autorité dans les témoins, est parvenu à distinguer le vrai historique du vraisemblable, et le vraisemblable du fabuleux et du faux.

Mais à quoi nous serviraient les faits les mieux constatés, si nous ne devions en retirer aucune instruction utile? C'est pour régler notre conduite au milieu des hommes avec lesquels nous vivons, que nous avons besoin d'étudier et de connaître ceux qui ne vivent plus.

Les maximes et les préceptes ne nous suffisent pas, il faut des exemples. « Peu de gens, dit Tacite (2), distin« guent, par le raisonnement, le juste de l'injuste, l'utile

(1) Certains écrivains philosophes du dix-huitième siècle, et entre autres d'Alembert, l'ont mise à contribution sans la citer, apparemment pour accréditer, par leurs noms, d'utiles maximes, que les préventions régnantes auraient repoussées, s'ils les avaient produites comme sortant de la plume d'un écrivain religieux et d'un prêtre.

(2) « Pauci prudentiâ, honesta ab deterioribus, utilia ab noxiis discernunt; plures aliorum eventis docentur. » *Annal.*

« du nuisible. La plupart s'instruisent par ce qu'ils voient « arriver aux autres : l'exemple parle aux passions et les « engage dans le parti du jugement. » Selon Bolingbroke, le génie, même sans culture, au moins sans la culture de l'expérience, est ce qu'on croyait autrefois qu'étaient les comètes, un météore éclatant, irrégulier dans son cours et dangereux dans ses approches, de nul usage pour aucun système, et capable de les détruire tous.

Un autre objet de l'histoire (1) est d'élever un tribunal pareil à celui des Egyptiens, dont parle Diodore, et où les hommes et les princes soient jugés, et condamnés ou absous, après leur mort (2). L'histoire est une sorte de vie à venir, que les grands et les héros redoutent, et qui n'est indifférente que lorsqu'on pousse le vice et la scélératesse jusqu'à l'abjection la plus profonde, jusqu'au mépris absolu de soi-même.

Nos histoires modernes n'ont pas toujours rempli ces deux grands objets. Pendant long-temps elles n'avaient point de physionomie; tout s'y réduisait à éclaircir quelques chartes; à fixer les faits marquants qui peuvent aider, par des noms, par des lieux et par des dates, à présenter la généalogie, les alliances (3) et les anecdotes des familles régnantes ou de quelques familles illustres; à raconter des

(1) *Mémoires de Duclos.*

(2) Il y a à la Chine un tribunal de l'histoire, composé de mandarins chargés d'écrire la vie des princes et les annales de l'empire. Tous les voyageurs parlent de ce tribunal.

(3) L'*Histoire de la maison de Brunswick*, par Leibnitz, est de ce genre. Je ne parle de cette histoire particulière que pour relever le mot de Fontenelle dans l'éloge qu'il a fait de ce grand philosophe. Qui pourrait penser que Fontenelle, qui se piquait tant de philosophie, n'a pas craint de dire qu'il faudrait peut-être que l'histoire fût réduite aux faits qui peuvent être constatés par des contrats de mariage, par des actes de naissance ou de décès, par des titres de famille et par des traités de souverain à souverain? Il faut convenir que de pareilles histoires ne seraient pas plus propres à l'instruction qu'au délassement.

batailles, et à taire tout ce qui n'avait pas ébranlé ou ensanglanté la terre.

On savait parfaitement le nombre des guerres qu'un peuple avait été forcé de soutenir, et celui des conquêtes qui l'avaient agrandi ou démembré; on ne connaissait ni ses mœurs, ni ses lois, ni les ressorts de son gouvernement, ni son administration intérieure.

On ignorait l'art d'analyser les événements; on était à la fois minutieux et inexact dans les détails, parce qu'on les recueillait sans vues et qu'on les plaçait sans discernement. A la vérité, il a existé une époque, dans nos temps modernes, pendant laquelle la sécheresse de nos récits historiques ne doit pas être uniquement imputée à celle de nos historiens. A la chute de l'empire romain, l'histoire des nations parut finie; on ne vit plus ni vertus publiques, ni caractère national; la barbarie couvrit le monde; l'humanité sembla retomber dans l'état sauvage. On a très bien dit que la nature se reposa quatre siècles avant de produire Charlemagne. Des historiens auraient pu présenter avec intérêt ce long et terrible sommeil de la nature humaine. Ce qui est certain, c'est qu'on n'a pas mieux écrit les annales des peuples quand on a eu de meilleurs matériaux et en plus grand nombre.

Qu'est-ce que l'histoire, quand elle ne tient registre que de certains faits? Qu'est-elle, surtout, quand elle semble ne parler de ces faits que pour en marquer l'époque, sans assigner leurs causes plus ou moins sensibles, sans observer leur liaison avec d'autres faits? Qu'importe à un militaire qui veut s'instruire, de savoir que Catinat a triomphé dans un tel combat, si la cause qui a déterminé la victoire lui demeure inconnue? Un homme d'état gagnerait-il beaucoup pour son instruction à connaître les événements qui ont fait éclater une révolution, si on ne déroule pas à ses yeux les circonstances lentes et progressives qui avaient peut-être rendu la révolution inévitable avant ces événements mêmes?

Le grand avantage de l'histoire, telle qu'elle doit être écrite, est de présenter non de simples faits isolés, comme ceux qui nous sont fournis par l'expérience journalière, mais des exemples complets, c'est-à-dire des faits dont on puisse voir à la fois le principe et les suites. L'histoire est, par sa destination naturelle, un cours de sagesse pratique. Pour la rendre aussi utile qu'elle peut l'être, l'esprit philosophique l'a liée, d'une part, à tout ce qui peut intéresser la politique, la morale et la société; d'autre part, il a porté, dans la recherche des objets historiques, l'observation et l'analyse qui ont opéré tant de prodiges dans les autres sciences. Un historien ordinaire expose les faits; un historien philosophe remonte aux causes et déduit les conséquences; dans l'univers moral, il étudie les actions humaines et les événements qu'elles produisent, avec la même circonspection qu'il étudie les phénomènes de la nature dans l'univers physique.

Quand l'histoire ne conserve que le dépôt de certains faits, elle est doublement défectueuse, en ce qu'elle ne montre les hommes que d'un côté, et qu'elle montre encore plus les événements et les actions que les hommes. Mais elle est absolument nulle, lorsque, se bornant à raconter des événements et des faits, sans en indiquer les rapports, elle n'offre qu'une lecture presque toujours aussi insipide qu'oiseuse.

Il y a trois sortes d'histoires : les vies particulières ou les mémoires, les annales des diverses cités ou des nations diverses, et celles du monde dans l'espace d'un siècle ou de plusieurs. Je ne parle point des abréviateurs, qui n'ont souvent que le talent de nous donner un mauvais livre à la place d'un bon, et qui, en cherchant à plaire aux hommes qui se contentent d'extraits et d'abrégés, font oublier des originaux estimables et font perdre le goût des connaissances approfondies (1). C'est un mal d'abréger une

(1) De toutes les manières d'abréger les historiens il n'y en a pas de pire que l'abréviation par dictionnaire. Quand je vois un diction-

bonne histoire, et celle qui a besoin d'être abrégée mérite peu d'être lue : elle est à refaire.

Je dois dire un mot des compilateurs. On les dédaigne trop; ils ont été utiles, ils le sont encore; ils n'édifient pas, mais ils ramassent les matériaux de l'édifice. Si, dans les événements, le jeu de la mine leur échappe, ils savent du moins en marquer le lieu, en retrouver les traces, recueillir et conserver les ruines et les débris des monuments. Avec de simples compilateurs on n'a point d'histoire, mais sans eux on n'en aurait peut-être jamais eu.

L'esprit philosophique assigne à chaque espèce d'histoire son utilité propre, et il en fixe les caractères.

D'abord il n'y a eu, dans chaque pays, que quelques recueils d'anecdotes locales sur l'origine et la conduite des premiers chefs, des premiers bienfaiteurs de la cité (1). Les histoires particulières, mais plus suivies, de chaque nation,

naire historique, il me semble voir un bel ouvrage décomposé, dont les pensées particulières, au lieu de continuer à former un tout, seraient détachées l'une de l'autre et rangées par ordre alphabétique. Des tables bien faites auraient l'avantage des dictionnaires sans en avoir les inconvénients.

Constantin Porphyrogénète, au dixième siècle, fit ses *Pandectes politiques*, grande compilation où l'on voyait rangé, sous certains titres, tout ce que les anciens historiens avaient écrit sur certaines matières, et où l'on pouvait s'instruire de ce qui s'était fait dans les différents cas où l'on se trouvait, sans avoir la peine de lire ces historiens. Ce dessein, louable en lui-même, est devenu funeste à tous les siècles suivants. Dès qu'on eut pris l'habitude de ne consulter que ces abrégés, on regarda les originaux comme inutiles, et l'on ne se donna plus la peine de les copier : on cessa ainsi de reproduire plusieurs ouvrages importants. Zozime a abrégé l'histoire d'Eunape, et c'est, peut-être, ce qui nous l'a fait perdre. L'abréviateur Justin est aussi probablement la cause de la perte de l'histoire de Trogue Pompée.

(1) On célébrait dans les chansons ruhniques les triomphes d'Odin; les bardes chantaient les exploits des Bretons, des Gaulois, des Helvétiens; les scaldes chantaient ceux des Islandais et des Danois; les sauvages de l'Amérique chantent, dans toutes leurs fêtes, de longues ballades historiques de leurs chasses et de leurs guerres. Tels sont, chez tous les peuples, les premiers matériaux de l'histoire.

ne sont venues qu'après ; il a fallu ensuite un grand fonds de connaissances acquises, pour concevoir l'idée d'une histoire générale, c'est-à-dire *de cette espèce d'histoire qui, ne se renfermant ni dans les murs d'une ville, ni dans les limites d'un empire, ouvre les annales de l'univers connu, lie à la même chaîne les événements qui intéressent les divers peuples de la terre ; et, formant un tout régulier de toutes les parties détachées, offre, sous un même point de vue, tout ce qui s'est passé de mémorable dans la grande société du genre humain.*

Partout le premier âge de l'histoire a été celui des fables ; le second, celui des descriptions et des portraits ; le troisième, celui de la discussion et des maximes. C'est que partout la crédulité et une fausse érudition ont précédé les lettres et les beaux-arts, et que partout les lettres et les beaux-arts ont fait des progrès plus rapides que la philosophie (1).

Cependant, ne méprisons pas trop les historiens du premier âge : leur crédulité et leur fausse érudition à part, ils racontent les faits et ils exposent les usages de leur temps avec une simplicité admirable. Si quelquefois ils entrent dans des détails plus propres à gâter le goût qu'à le former, quelquefois aussi ils savent intéresser et plaire, parce qu'ils ne négligent pas les détails. On ne croit pas lire, mais voir. Le sire de Joinville, qui a vécu du temps de Saint-Louis, et qui en a écrit la vie, sera éternellement lu et cité.

Quand les lettres et les beaux-arts commencent à prospé-

(1) Ce que je dis ici n'est point en contradiction avec ce que j'a dit dans le chapitre précédent. Je renvoie le lecteur aux premières pages de ce chapitre. Cela ne contredit pas non plus ce que j'ai dit de la littérature allemande, qui forme une exception dont j'ai donné les raisons particulières. Mais en Grèce, où l'on doit aux historiens l'invention de la prose, que l'on faisait avant eux sans le savoir, comme le *Bourgeois gentilhomme*, ils ne sont venus qu'après les premiers poètes.

rer, ce qui forme le moyen âge, la plupart des historiens ne sont que des écrivains moins jaloux d'instruire que de briller; ils ne racontent que ce que les poètes chantent; il leur faut des victoires et des catastrophes. Sans être politiques comme Tite-Live, ils sont rhéteurs comme lui: leurs ouvrages ne sont pleins que de narrations saillantes et de portraits fortement colorés. Cette mauvaise manière d'écrire l'histoire est portée à l'excès dans l'*Histoire du Parlement d'Angleterre*, par Raynal. Avec des récits de batailles qui ne prouvent que la rhétorique du narrateur, et avec des portraits de fantaisie, qui font plus d'honneur à son esprit qu'à son jugement, presque toutes nos histoires modernes se ressemblent. Les hommes et les peuples n'y sont guère distingués que par leur nom, et les événements que par leurs dates. Vertot, à qui l'on peut reprocher le luxe des descriptions, est du petit nombre des historiens de son temps *qui ont su peindre sans faire des portraits.*

Sous prétexte de ne pas blesser la décence, de ne pas compromettre la gravité du sujet et la noblesse du style, on négligeait les discours, les actions, les circonstances, qui peuvent le mieux nous faire apprécier les personnages de l'histoire. C'est ce qui fait qu'avec tant d'auteurs qui ont écrit la vie de nos rois, nous n'avons pas un Suétone. Nous connaissions de Turenne tout ce qui constitue en lui le héros, mais il a fallu qu'un philosophe moderne, en nous rappelant l'anecdote du marmiton George, nous prouvât que, dans Turenne, les talents du grand général n'étaient pas déparés par les vertus et les qualités de l'homme. On ne s'occupait des peuples que quand ils faisaient parler d'eux par leur ambition ou par leurs malheurs, et des individus que quand ils s'étaient arrangés pour paraître sur la scène. L'histoire n'était qu'une décoration de théâtre: on voyait les acteurs, jamais les hommes.

L'antiquité nous offrait pourtant de grands modèles, pour nous diriger dans la manière d'écrire l'histoire; mais

nous n'étions pas encore assez mûrs pour en profiter. Machiavel, Guichardin, Davila, Fra-Paolo, Philippe de Comines, de Thou, Mariana, de Solis, Garcilasso de la Véga, Zarate, Grotius, Clarendon, Burnet, sont une preuve que, sans distinction de siècles, il y a eu des historiens judicieux et profonds, dans tous les temps de troubles, à la suite de ces temps, ou après quelques grandes découvertes, parce qu'alors les leçons de l'expérience remplacent celles de la philosophie.

Mais quand on vit dans le long calme d'une vaste et ancienne monarchie, où aucun homme n'est un spectacle pour un autre homme, et où les sujets, étrangers aux opérations mystérieuses du gouvernement, ne sauraient avoir l'intérêt qu'ont les citoyens dans les gouvernements libres, à observer les ressorts de la société; quand, dans un pareil état de choses, il faut tout attendre de l'accroissement insensible des lumières, les progrès de la raison ne peuvent être que lents. C'est ce qui fait que sous les gouvernements absolus on ne compte guère que des littérateurs, des théologiens et des savants. Ce n'est qu'à la religion que nous sommes redevables de nos premiers orateurs. Rollin, qui, en écrivant son histoire romaine, avait sous les yeux les Polybe, les Salluste, les Tacite, a faiblement entrevu les grandes vues et les grandes maximes que Montesquieu a puisées dans ces auteurs, et qu'il a si supérieurement développées dans son immortel ouvrage, *Des causes de la grandeur et de la décadence de l'empire romain*. Bossuet est le premier parmi nous qui, dans son éloquent *Discours sur l'histoire universelle*, a porté l'esprit de combinaison et de lumière dans la recherche et le rassemblement des faits historiques; c'est le premier qui a su s'élever à ces grandes règles, d'après lesquelles un historien doit comprendre *dans sa pensée tout ce qu'il y a de grand parmi les hommes, et tenir, pour ainsi dire, le fil de toutes les affaires des peuples de l'univers*.

Hume, qui vivait sous un gouvernement libre, a écrit en philosophe l'histoire d'Angleterre; et nous n'avons

point encore d'histoire de France. On ne lit presque plus le P. Daniel. On parle pourtant encore avec raison de Mézerai, qui a du jugement, de la franchise et du courage. L'abbé Dubos, dans son livre *De l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*, n'a fait qu'un système pour combattre le comte de Boulainvilliers, qui en avait fait un autre. Velly, Villaret, Garnier, ont écrit purement; mais tout se réduit là. On voit luire un rayon de philosophie dans l'*Abrégé chronologique* du président Hénault. Mably en montre davantage dans ses *Recherches*; mais il ne s'est proposé que d'éclaircir quelques points de notre ancien droit public, et de combattre ceux qui avaient écrit avant lui sur l'origine du gouvernement féodal. L'*Histoire des parlements*, par Voltaire, n'est qu'un ouvrage d'humeur, un pamphlet au-dessous de la réputation de cet écrivain. Le *Siècle de Louis XIV* et celui de *Louis XV*, par le même auteur, sont deux morceaux d'histoire qui ne se ressemblent pas : le premier est brillant, il manifeste les talents du grand littérateur, et il offre les vues de l'observateur éclairé; le second, fait avec trop de précipitation et de négligence, est moins un ouvrage philosophique qu'un ouvrage de circonstances, pour soutenir les intérêts, les opinions et le crédit de certains philosophes. Les *Mémoires* de Duclos sont vraiment ceux d'un philosophe; les *Discours sur l'histoire de France*, par Moreau, ne sont que les amplifications d'un rhéteur; l'*Esprit de la ligue*, par Anquetil, et quelques autres morceaux du même écrivain, sont estimés et méritent de l'être. Nous aurons toujours à regretter l'*Histoire de Louis XI*, par Montesquieu : cet ouvrage fut brûlé par mégarde dans le cabinet de ce grand maître. Que de lumières éteintes pour nous et pour nos neveux!

Personne ne savait mieux que ce grand homme classer les faits sous de vastes points de vue, et déduire de ces faits les plus grandes maximes. Mais combien n'a-t-on pas abusé, après lui, de l'admirable méthode qu'il a employée avec tant de succès! Chacun a voulu dogmatiser et devenir

législateur. Au lieu de l'esprit de lumière, on n'a porté que l'esprit de système; chaque philosophe ne s'est occupé qu'à accréditer ses opinions et ses pensées particulières. Voltaire, par exemple, a prétendu faire une histoire universelle philosophique; il n'a fait qu'une histoire *anti-ecclésiastique*. Il est à regretter que cet homme, qui connaissait si bien la société; qui avait, plus que personne, le tact exquis des convenances, et qui semblait être né pour écrire l'histoire avec autant de philosophie que de grâce, n'ait été historien que pour se rendre le détracteur de l'Eglise, lorsqu'il pouvait être le conseil des états et des souverains. Je reproche à Gibbon (1), d'ailleurs si bon observateur dans tout le reste, ses trop longues et très partiales dissertations sur l'établissement du christianisme. Il met ses conjectures à la place des faits; il pousse la chose si loin, que la violence n'est plus que du côté des martyrs, et la douceur et la patience du côté des tyrans. Certains historiens semblent avoir formé le plan de bouleverser toutes les notions reçues sur les choses et sur les hommes. Dans le moment où ils voudraient ensevelir dans l'oubli les antiquités juives, ils creusent et fouillent la terre pour découvrir les antiquités égyptiennes et chinoises. Tous les personnages fameux sont élevés ou abaissés, selon les idées que l'on veut faire prévaloir.

Julien, dont on a dit peut-être trop de mal, et dont bien certainement on a affecté depuis de dire trop de bien, ne doit qu'à son apostasie le rang distingué qu'il occupe, dans certains écrits, parmi les grands empereurs. Les moines, dans leur solitude, créaient des saints à leur gré; les philosophes modernes, dans leur cabinet, créent arbitrairement des sages, des héros et des grands hommes.

On reprochait à Machiavel de fonder sur des exemples particuliers et trop isolés ses maximes générales; aujourd'hui

(1) Il a renouvelé le système de Dodwell, dans son Traité *De paucitate martyrum*, auquel D. Ruinart avait si savamment répondu.

on fait plus : on pose des maximes générales, et puis on arrange les faits. Ainsi, pour soutenir le principe de la tolérance religieuse, on a fait honneur aux anciens d'une tolérance démentie par la mort de Socrate, par la condamnation de Diagoras et de Protagoras, par l'accusation d'Anaxagore et d'Aspasie; par la fuite forcée d'Aristote, *qui ne voulait pas*, disait-il, *qu'on fît une nouvelle injure à la philosophie* : par les lois des douze tables, chez les Romains; par les décrets du sénat contre les cultes égyptiens, par l'abolition de la religion des druides, par les violences contre les juifs et ensuite contre les chrétiens.

On met en problème tout ce qui a été établi jusqu'à nos jours, et on fait sortir de la poussière des fables surannées. Fontenelle relève les oracles pour rabaisser les prophètes. On ne veut plus être superstitieux dans les choses religieuses, et on le devient dans les choses humaines. En politique, on canonise tous les crimes des factions, dans la crainte de blesser les droits des peuples. Je ne citerai point les écrits honteux et dégoûtants de Prudhomme et de Lavicomterie (1). Mais des hommes qui ont plus de droits à la confiance ont osé faire un reproche à Hume de sa partialité dans les jugements qu'il porte contre les excès commis pendant les révolutions d'Angleterre.

Ce n'est pas tout. Quelques philosophes ne regardent plus les faits historiques que comme une base sur laquelle on peut bâtir les systèmes les plus arbitraires. Jadis on commençait par des fables et on finissait par des mémoires et des réalités : c'est le vice de tous les premiers historiens. Nos écrivains modernes, qui, dans la plupart de leurs systèmes, commencent par la raison et finissent par l'imagination, commencent, dans l'histoire, par des réalités, et finissent par des fictions. Kant, en Allemagne, nous annonce (2) qu'il

(1) *Les Crimes des rois de France*, *les Crimes des reines de France*, *les Crimes des papes*, *les Crimes des empereurs*, etc. Prudhomme a terminé le recueil par *les Crimes de la Convention nationale de France*.

(2) *Conjectures sur le commencement de l'espèce humaine.*

ne se sert de l'Ecriture Sainte que comme d'une carte géographique pour se conduire, et qu'il saura bien remplir les lacunes et combler les intervalles d'un fait à l'autre. Le même auteur propose le plan d'une histoire générale sous (1) un point de vue cosmopolite, dans laquelle on partirait du principe que les événements et les actions qui résultent du libre arbitre sont sujets à une loi générale et immuable de la nature, comme tous les autres phénomènes de la nature même. L'objet de cette histoire, selon Kant, serait de prouver que, dans l'espèce humaine, l'individu n'est rien, que la perfection n'est pas faite pour lui, et qu'elle n'est faite que pour l'espèce entière. « On « verrait, ajoute-t-il, que, malgré les jeux de la liberté, « il y a une loi régulière qui produit ces jeux, et que notre « espèce tend à une perfection finale, malgré les désordres « apparents qui semblent l'en détourner. Les premières « générations n'ont fait qu'ouvrir la carrière, les dernières « auront la jouissance du bonheur suprême. Ce bonheur « est le perfectionnement d'une société civile générale, « suivant la justice. Tant que les peuples seront séparés, « les hommes seront faibles et méchans. Il faut un gou« vernement universel, ou il n'y en a point de solides. « Les guerres sont des excès qui conduisent là, non dans « l'intention des hommes, mais dans les plans de la nature. « Les disputes des individus ont fait établir des gouver« nements particuliers; les guerres des peuples produi« ront un gouvernement général. Sans ce bien, que j'espère, « l'état sauvage vaudrait mieux. Nous sommes civilisés « jusqu'au dégoût. Il ne faut pas, en parcourant les évé« nements des siècles, s'arrêter à des faits ou à des maxi« mes de détail. L'histoire de l'homme, en grand, est l'exé« cution d'un plan secret de la nature, pour arriver à une « constitution parfaite, intérieure et extérieure, comme « le seul état où l'homme peut développer toutes ses fa-

(1) *Idée de ce que pourrait être une histoire universelle dans les vues d'un citoyen du monde*, par M. Kant, 1784.

« cultés; mais comment trouver un fil à travers tant de « désordre? La nature n'est jamais sans plan: on peut « donc trouver un système. L'histoire grecque doit être « choisie comme le fondement de l'édifice. Les Grecs in- « fluèrent sur les Romains, les Romains sur les barbares, « qui les détruisirent. L'Europe donnera un jour des lois « à tout le reste du monde. »

Je demande à Emm. Kant quels sont les conseils que nous aurions à prendre de l'histoire, si les jeux de la liberté humaine étaient régis par une loi aussi invariable et aussi impérieuse que celle qui régit les phénomènes du monde physique. Je lui demande si, dans son système, l'histoire pourrait avoir d'autre but que celui de nous rendre inconsolables d'être nés trop tôt. Pourquoi nous dit-il que les individus ne sont rien, et que l'espèce seule compte? Qu'est-ce donc que l'espèce séparée des individus qui la composent? Y a-t-il autre chose que des individus dans la nature? Je lui demande encore s'il n'y a pas toujours eu des révolutions successives de bien et de mal chez les diverses nations, si l'on n'a pas vu tomber les Grecs quand les Romains se sont élevés. Je lui demande enfin s'il viendra un jour où les hommes naîtront sans passions, et où ils ne seront plus bornés et sujets à l'erreur; et si les climats, le sol, les mers, les rivières, les distances, n'influeront pas éternellement sur le caractère et les habitudes des peuples et sur les limites des empires. Quand le philosophe de Kœnigsberg aura résolu ces problèmes, d'une manière satisfaisante, on pourra s'occuper avec lui du soin de changer la manière d'étudier et d'écrire l'histoire. En attendant, je puis lui adresser les paroles que Saint-Lambert (1) adresse aux philosophes du jour : « Ne remplissons pas l'esprit humain de chimères; elles ne serviraient qu'à nous dégoûter de notre état présent. Nous

(1) *Analyse historique de la société*, faisant suite aux *Principes des mœurs*.

« avons fait quelques découvertes : sachons en jouir. Nous « savons aujourd'hui que le peuple dans lequel on voit « l'amour du travail, la justice, le courage, peu d'envie, « et une grande disposition à aimer, est le plus heureux « peuple de la terre. Augmentons encore nos vertus ; mais « restons contents d'être des hommes, ne prétendons pas « devenir des dieux. C'est une belle machine que l'aéro- « stat ; cherchons quelques moyens de la perfectionner et « d'en faire usage, mais ne concevons pas la folle espé- « rance de nous en servir un jour pour aller souper dans « la lune, ou passer quelque temps à la campagne, chez « nos amis de Saturne et de Jupiter. »

Je crois que, dans l'histoire, il faut se réduire à obser- ver les actions connues des hommes, et ne pas vouloir s'enquérir des prétendus secrets de la nature. Il faut dé- duire de ces actions les maximes qui peuvent nous être d'une utilité présente ; et si nous voulons lire dans l'ave- nir, nous ne devons le faire qu'avec la circonspection convenable à des êtres qui n'ont qu'une prescience très limitée. Sans doute, nous ne devons pas nous borner à chercher des exemples, nous devons en pénétrer l'esprit. Il est des maximes de conduite qui sont toujours vraies, parce qu'elles sont conformes à l'ordre invariable des choses. Mais n'oublions jamais qu'il faut distinguer ces principes de tous les autres, et qu'il faut être sobre à transformer en règles de morale ou de politique des faits ou des événements qui n'ont été souvent que le résultat des jeux du hasard ou de la fortune. En Allemagne, les contemporains de Kant sont heureusement éloignés d'a- dopter son système historique ; et c'est à leur saine phi- losophie que l'on est redevable d'une multitude d'ouvrages excellents. Schmidt (1), d'abord professeur à Würtzbourg,

(1) Il est mort à Vienne en 1794. Le premier volume de son *Histoire des Allemands* parut en 1778, et le cinquième en 1781. Il a donné, depuis, une suite à cet ouvrage sous le titre d'*Histoire moderne des Allemands*, dont le premier volume a été publié en 1785, et le dernier en 1793.

et ensuite conseiller de la cour impériale, est auteur de l'*Histoire des Allemands*. Quoiqu'il y ait quelques inégalités dans le mérite de cet ouvrage, il faut convenir que l'auteur s'y montre impartial, philosophe éclairé, écrivain soigneux, exact et élégant. On se plaint seulement de ne plus retrouver la même impartialité, le même soin et le même style, dans les derniers volumes publiés depuis que M. Schmidt avait été placé à la cour de Vienne. Les *Développements historiques de la constitution d'Allemagne*, par M. Pütter (1), déjà connu par des discussions profondes sur le droit public de son pays, méritent d'être distingués parmi tant d'écrits de ce genre : il ne manque à l'ouvrage qu'un coloris plus brillant et plus animé. M. Heinrichs (2) a publié plusieurs volumes d'une *Histoire de la nation et de l'empire d'Allemagne*, qui n'est point encore achevée. Cet ouvrage offre des vues moins profondes que les deux premiers, sur la politique ; mais il présente plus de détails, et même quelques morceaux très intéressants, sur les mœurs, les arts et les sciences. On doit à M. Spittler (3) les *Histoires du Wirtemberg et du Hanovre*, dans lesquelles on trouve la politique des divers princes d'Allemagne développée avec autant de sagesse que de sagacité. Parmi les historiens allemands, rien n'égale, pour la composition et pour le coloris, l'*Histoire de la guerre de trente ans*, par M. Schiller (4),

(1) Il est professeur à Gœttingue, avec le titre de conseiller privé de justice. C'est à la reine d'Angleterre qu'est dû le livre dont nous parlons : elle avait désiré que l'auteur composât sur ce sujet un ouvrage qu'elle pût lire avec plus de profit que ceux qu'il avait publiés jusque alors. Son histoire parut en 1786 ; elle est en trois volumes.

(2) Il est professeur à Jéna. Le dernier volume de son ouvrage qui ait paru a été imprimé en 1797.

(3) Il était professeur à Gœttingue, et depuis quelques années il a passé au service du duc de Wirtemberg en qualité de conseiller. On l'accuse d'être un peu maniéré dans son style.

(4) On n'imaginera pas facilement quelle est la cause qui rend presque illisible aujourd'hui cet excellent ouvrage. Par complaisance pour son libraire, l'auteur consentit à ce qu'il l'imprimât dans le format des almanachs, dont le public d'alors était ridiculement engoué.

professeur à Jéna. M. Müller (1), dans son *Histoire de la confédération helvétique*, a mérité d'être comparé à Salluste. *La ville de Hambourg, topographiquement et historiquement dérite*, par M. Hess, suédois, est un morceau d'histoire qui mérite d'être distingué : il embrasse tout le temps de la confédération anséatique, qui, pendant deux siècles, a eu l'empire des mers dans le nord de l'Europe. M. Hegewisch, professeur à Kiel, a fait l'*Histoire de Charlemagne*, celle de *Maximilien Ier*, et celle *de la civilisation d'Allemagne*. Il y a beaucoup de philosophie dans ces trois ouvrages; le dernier, surtout, offre des vues et des faits qui sont d'un intérêt universel. On y voit que la découverte de l'art de l'imprimerie n'appartient pas tout entière au hasard, qu'elle est le produit d'une suite progressive d'inventions particulières, combinées par un esprit observateur, et que ce sont les cartes à jouer qui sont le germe d'où est sorti cet art important, qui a fait tant de bien et tant de maux. Nulle part on ne manque de bons modèles.

Jamais l'esprit philosophique n'a été plus nécessaire pour rédiger l'histoire : car, aujourd'hui, tout homme qui se voue à cette partie intéressante de la science humaine doit combiner une foule de faits et étendre ses idées au loin. Il ne peut plus rien y avoir de purement local ni de purement individuel, même dans l'histoire particulière de la plus petite nation. Les intérêts des peuples sont trop mêlés désormais pour que les histoires ne soient que particulières. On a toujours à mouvoir des masses et à saisir un ensemble général; mais c'est dans une pareille position que l'on doit se préserver aussi, plus que jamais, de l'esprit de système, plus dangereux encore dans l'histoire que dans toutes les autres sciences, parce qu'il peut avoir

(1) Il était professeur à Mayence ; il est actuellement conseiller de la cour impériale à Vienne. Son ouvrage est encore incomplet.

une influence plus directe sur la politique des gouvernements et sur la conduite des hommes.

Montaigne, dégoûté des histoires des peuples et des histoires générales, par la manière défectueuse avec laquelle elles étaient rédigées, ne faisait cas que des vies particulières. « Ceux qui écrivent ces vies, dit-il, d'autant « qu'ils s'amusent plus aux conseils qu'aux événements, « plus à ce qui se passe au-dedans qu'à ce qui arrive au-« dehors, me sont plus propres. Voilà pourquoi c'est mon « homme que Plutarque. »

Montaigne a raison; mais il ne faut pas outrer ce qu'il dit. L'objet de l'histoire n'est pas seulement de nous faire connaître tel homme ou tel autre, mais de nous faire connaître les hommes. Le génie d'un individu, considéré dans sa conduite particulière, est très différent du génie ou de l'esprit général d'une nation. Je ne suis pas de l'avis de ceux qui pensent qu'en connaissant parfaitement les penchants de chaque particulier, on pourrait prévoir tous leurs effets combinés dans le corps du peuple. Car outre que cette connaissance est impossible, elle deviendrait toujours fautive par une foule de circonstances absolument indépendantes de toute volonté humaine, et par la fermentation, plus ou moins grande, que pourrait produire, à chaque instant, le rapprochement ou la lutte de tant de penchants divers. Il faut avoir vu agir les hommes rassemblés, pour avoir des données sur le résultat de leur réunion. On ne peut donc creuser les profondeurs du cœur humain, *qu'autant que l'on sait étudier la multitude dans les individus, et les individus dans la multitude.*

La philosophie n'a point négligé les vies particulières. Nous lui sommes sans doute redevables de plusieurs ouvrages distingués en ce genre. Néanmoins elle a donné plutôt une meilleure tendance aux écrivains qu'elle n'a produit des écrits qui puissent être cités comme des modèles.

Le premier effet de la philosophie, dans ce genre d'his-

toire, a été de ne plus se borner à la vie des princes et des héros, et de l'étendre à celle des magistrats, des gens de lettres, des artistes, et de tous ceux qui se sont rendus recommandables par des talents, par des vertus, ou qui ont paru devoir fixer l'attention par leur caractère, par quelque contraste frappant, par quelque singularité piquante. Middleton nous a donné l'*Histoire de Cicéron*; Fléchier, celle *de Théodose*; un Anglais anonyme, la *Vie de Socrate*; tout récemment Lally Tolendal nous a donné celle *du comte de Strafford*; un autre, celle *du philanthrope Howard*. Nous avons les *Vies des peintres*, par Félibien; des *Mémoires sur la vie de Racine*, par son fils; la *Vie de Voltaire*, par Condorcet (1). Turpin, auteur estimable, a publié quelques *Essais sur l'histoire des hommes illustres de France*; après lui, on a tenté celle *des Hommes qui se sont le plus distingués dans le marine*. Le duc de Nivernais (2), si connu par son amour pour la littérature et par ses qualités sociales, a consacré les derniers jours de sa vieillesse à l'amitié, et il a publié quelques *Notices sur la vie de l'abbé Barthélemy*. En Allemagne, on est inondé de vies particulières. En France, Fontenelle avait ouvert la carrière des éloges; d'Alembert et Thomas l'ont parcourue avec un grand succès. Cependant, puisqu'il faut parler avec justice, je dirai que d'Alembert est trop géométriquement monotone dans sa rédaction, et qu'il a semé, dans ses compositions de cette espèce, trop de sous-entendus philosophiques, et de ces froides épigrammes, qui n'appartiennent point au sujet, et qui ne sont liées qu'à un but secret de l'auteur, indépendant de l'ouvrage. Thomas a une grande richesse d'idées et d'expression;

(1) Dans cette *Vie*, Condorcet, avec l'intention de faire de Voltaire un philosophe, n'en a fait qu'un misérable brouillon ou un sectaire intrigant.

(2) On lui est aussi redevable de quelques vies de troubadours.

mais il s'est peut-être trop occupé de briller par l'expression et de paraître riche en idées (1).

La philosophie a posé les règles d'après lesquelles les vies particulières doivent être rédigées. Elle veut que l'on cherche l'homme privé sous les dehors de l'homme public (2); que, par les actions, on sache lire dans le cœur; qu'on recueille les discours qui expliquent ou trahissent les actions; que l'on distingue les faiblesses d'avec les vices; que l'on saisisse, non pas seulement les choses qui marquent, mais les traits qui fuient; que l'on étudie les relations fines, délicates et souvent imperceptibles, qui peuvent exister entre les qualités du cœur et celles de l'esprit; que l'on observe les contradictions morales dont se compose l'âme humaine, et qu'on découvre leur source; que l'on suive les effets combinés du caractère d'un homme et de son talent, de ses affections et de ses principes, de

(1) Nous ne devons pas passer sous silence l'*Éloge* du chancelier de l'Hospital, par Guibert; celui de La Fontaine, par Chamfort; celui de madame de Sévigné, par madame Necker, et quelques ouvrages en ce genre par La Harpe.

Je n'ai garde de confondre les vies particulières avec ces recueils d'anecdotes qui se sont si fort multipliés, et que l'on peut regarder comme la bibliothèque portative de ceux qui sentent plus le besoin de s'amuser que de celui de s'instruire.

(2) J'ai ouï dire, par exemple, sur les lieux et à des hommes dignes de foi, que Frédéric-le-Grand, roi de Prusse, était né avec un tempérament faible et une disposition physique à la peur. Ce prince prit la fuite à la première bataille qui fut donnée sous ses yeux *. Un de ses officiers, qui lui était très attaché, courut après lui et l'arrêta. Le prince revint à lui-même; il prit la ferme résolution de se roidir contre les dangers. Son âme forte l'emporta sur son tempérament, et il devint un grand général et le plus courageux des hommes, par un effort puissant de sa volonté, et, comme l'on dit, par son ferme propos. Cet exemple prouve jusqu'à quel point il dépend de soi de devenir grand, et de quoi l'homme est capable quand il veut fortement.

* La bataille était gagnée, qu'il était encore caché sous un pont.

ses devoirs et de son intérêt, de ses dispositions naturelles, de ses vertus ou de ses connaissances acquises; en un mot, que l'on décompose tout l'homme, que l'on ne s'arrête point au prince, au héros, à l'écrivain, à l'artiste, mais que l'on arrive jusqu'à la personne.

Les philosophes ne se sont pas contentés de prescrire des règles à ceux qui écrivent les vies particulières; ils en ont prescrit pour la plus grande utilité de ceux qui les lisent. Ils se sont élevés contre l'usage où l'on était, dans les écoles publiques, de ne présenter d'abord à la jeunesse que des histoires générales, de ne leur offrir que des peuples en masse et des événements qui sont absolument étrangers à tous ceux qu'ils sont capables de voir et d'entendre. La lecture de l'histoire des peuples ne peut devenir profitable que quand on a déjà une certaine maturité ou une certaine expérience. Tacite et Polybe sont les livres des observateurs consommés. Les jeunes gens ne doivent rien généraliser; il faut que l'on commence à meubler leur tête de faits et de préceptes particuliers. Ils doivent étudier l'homme pour pouvoir un jour observer et juger les hommes.

Mais si les histoires des peuples, si les histoires générales, ne peuvent convenir ni à tous les âges, ni à toutes les situations, ni à tous les goûts, elles sont pourtant nécessaires pour offrir les tableaux, les résultats et les maximes que l'on chercherait vainement dans les vies particulières. Rédigées par les Robertson, par les Hume, par des philosophes qui savent lier les faits, remonter aux causes, et indiquer les conséquences, elles présentent un immense recueil d'expériences morales faites sur le genre humain. Le jeu des passions y est représenté en grand. Ce ne sont plus de simples particuliers, mais des nations inquiètes et en mouvement, qui se heurtent et se choquent; qui, désunies par l'intérêt, se rapprochent par la guerre, et dont les malheureuses dissensions couvrent la terre de carnage et l'abreuvent de sang. Les plus sublimes vertus se manifestent à côté des plus grands crimes. Ici la liberté

s'établit ; là c'est la tyrannie. Les mœurs d'un peuple semblent avoir leurs périodes comme les saisons. On voit naître, croître et vieillir les empires. On distingue les causes réelles de leur prospérité, de leur décadence et de leur chute, d'avec celles qui ne sont qu'apparentes. Dans un temps, c'est l'empire de la destruction qui s'établit d'un bout du monde à l'autre ; à une époque différente, c'est l'empire du commerce qui, en s'étendant, raffermit les liens de la fraternité universelle. Avec Mably et Condillac, on admire les prodiges qu'ont opérés les nations vertueuses et pauvres ; avec Raynal (1), dans son *Histoire des établissements des Européens dans les deux Indes*, nous sommes frappés des ressources, des richesses, du luxe, de la splendeur des nations riches et corrompues. Nous démêlons, dans les grandes révolutions et dans les grandes découvertes qui ont changé la face du globe, les raisons et les motifs qui ne nous permettent plus de confondre les temps anciens avec nos temps modernes. Nous pesons la destinée brillante et privilégiée de certains peuples, qui semblent avoir été plus particulièrement appelés à faire de grandes choses, et nous séparons ce qu'ils doivent à leur sagesse d'avec ce qu'ils ne doivent qu'à la fortune. Quelquefois nous sommes témoins de l'influence d'un seul homme sur tout son siècle. Nous étudions le génie, le gouvernement, le caractère particulier de chaque peuple ; mais à travers la prodigieuse diversité des coutumes, des cultes, des préjugés, des temps, des climats,

(1) Il serait à désirer que, dans cet ouvrage, si supérieur à tous ceux que le même auteur avait publiés auparavant, Raynal eût supprimé des déclamations dangereuses, et qui ne sont pas toujours du meilleur goût. On prétend qu'à la fin de sa vie il préparait une nouvelle édition pour retrancher ces hors-d'œuvre, qui, à ce que l'on assure, ne sont pas tous sortis de sa plume. Il préparait encore l'*Histoire de la révocation de l'édit de Nantes*, sous un point de vue commercial ; il voulait développer la révolution opérée par ce grand événement sur les manufactures et le commerce de l'Europe, enrichie à nos dépens.

nous entrevoyons, dans nos besoins réciproques et dans nos affections primitives, les fondements indestructibles de la société humaine. En écartant, par le souffle de la pensée, l'amas de poussière qui s'est amoncelé autour de l'édifice, nous découvrons la beauté originelle du premier plan et l'antique solidité de l'ouvrage.

Nous suivons partout les progrès des lumières. L'histoire nous découvre même le berceau des nations, pour nous montrer comment elles passent de l'état sauvage à la barbarie, et de la barbarie à la civilisation. Nous observons avec étonnement, dans le développement de nos connaissances, combien l'homme est riche dans son indigence même, puisqu'il a tout fait, tout inventé avec un petit nombre de vérités, avec quelques notions simples et éparses, fécondées par son industrie et par son génie. S'il n'a pas créé la terre, il l'a rendue plus habitable et plus propre à être sa demeure. Les opinions qui ont régné dans certains siècles, et qui ont disparu dans d'autres, nous apprennent à ne pas toujours céder aux opinions dominantes, comme nous apprenons, par celles qui ont survécu aux temps, qu'il ne faut pas toujours les mépriser. Le tableau de nos controverses, si souvent occasionées par des abus de mots ou par des futilités inintelligibles, nous invite à nous tenir en garde contre les logogriphes littéraires, politiques ou religieux, qui ont si souvent dégradé l'esprit humain ou désolé le monde. Enfin, le tableau de nos erreurs nous avertit de nous méfier de nous-mêmes, et de n'être ni précipités dans nos recherches, ni présomptueux dans nos découvertes, ni entêtés dans nos jugements.

Ainsi l'histoire, par les soins de la philosophie, qui nous a appris à la lire et à la rédiger, offre partout de grands encouragements et de grandes leçons pour les sciences et pour les arts, de grandes autorités pour la politique, et de grands exemples pour la morale. Quelles lumières ne retirerions-nous pas de cet immense dépôt de faits et de

maximes, si, par un malheur qui semble attaché à nos imperfections et à notre faiblesse, nous n'éprouvions, dans mille occasions diverses, que *les fautes et les instructions des pères sont perdues pour les enfants !*

—

CHAPITRE XXII.

Pourquoi les philosophes modernes ne se sont-ils occupés que très tard de la morale, et quelle a été leur marche dans cette importante science ?

Le but de l'histoire est de peindre les hommes tels qu'ils sont ; la morale se propose de les rendre tels qu'ils doivent être. Les anciens s'étaient attachés plus particulièrement à l'étude de la morale. La raison en est que leur religion n'avait que des rites, et qu'elle ne se mêlait en aucune manière de l'enseignement public ; chez eux, la morale était confiée aux législateurs et aux philosophes. Les prêtres conservaient le dépôt des pratiques et des anciennes traditions, mais c'étaient les philosophes et les législateurs qui prêchaient la vertu et la règle de mœurs. Le célèbre Panœtius recommandait la sagesse et les devoirs, tandis que l'augure Scœvola ordonnait les sacrifices et les cérémonies du culte.

Aussi, quel développement n'avait-elle pas reçu par les soins de tant de grands hommes qui la cultivèrent avec tant d'éclat ! Elle fut quelquefois altérée par les subtilités des sophistes ; mais ne semble-t-il pas que ce sont les Pythagore, les Socrate, les Platon, qui l'ont fait descendre du ciel pour régir et pour gouverner la terre ? C'est de la hauteur que la sagesse humaine peut atteindre, que les stoïciens ont publié les maximes les plus capables de rendre l'homme meilleur et de l'élever au-dessus de lui-même. Ils n'ont outré que les choses dans lesquelles l'excès, loin de défigurer la vertu, ne fait que la rendre supérieure aux forces de la nature. C'est à leur école que se sont formés tant de

citoyens utiles, et les princes les plus dignes de gouverner les hommes, tels que les Marc-Aurèle et les Antonin. Leur doctrine a été long-temps comme le feu sacré qui épurait toutes les actions humaines.

Depuis l'établissement du christianisme, il existait un sacerdoce chargé d'annoncer toute vérité, de recommander tout ce qui est bon, tout ce qui est saint, tout ce qui est juste, tout ce qui est aimable; de donner des conseils aux parfaits, et des préceptes à tous (1). La religion chrétienne étant devenue dominante dans tous les états qui l'embrassèrent, l'enseignement de la morale fut le partage exclusif de ses ministres. Comme ils avaient reçu la mission de prêcher la vertu et de distribuer les choses saintes, on les chargea même de l'éducation de la jeunesse et de toute l'instruction publique.

Dans les premiers siècles de l'Eglise, les règles des mœurs prêchées et développées par les Lactance, les Chrysostome, les Augustin, les Jérôme, les Grégoire de Nazianze, les Ambroise, les Justin, les Athanase, les Cyprien et les Cyrille, conservèrent ce caractère d'évidence, de grandeur et de dignité, que le génie et la piété de ces grands hommes imprimaient à tout ce qui sortait de leur bouche ou de leur plume; mais, dans la suite, ce fut un inconvénient de n'avoir d'autres professeurs de morale que des scolastiques, amis des abstractions, ou des hommes qui ne considéraient jamais que le point théologique, et qui étaient étrangers, par état et par devoir, aux affaires de la société.

(1) « Ut filii lucis ambulatæ : fructus enim lucis est in omni bonitate, et justitiâ, et veritate, probantes quid sit beneplacitum Deo. » S. Paul., *Eph.*, cap. V, v. 9 et 10.

« Ut dignè ambuletis vocatione quâ vocati estis, cum omni humilitate et mansuetudine, cum patientiâ, supportantes invicem in caritate. » *Ib.*, cap. IV, v. 1 et 2.

« De cætero, fratres, quæcumque sunt vera, quæcumque pudica, quæcumque justa, quæcumque sancta, quæcumque amabilia, quæcumque bonæ famæ, si qua virtus, si qua laus disciplinæ, hæc cogitate. » *Id.*, *Philipp.*, cap. IV, v. 7.

On ne vit paraître que des livres ascétiques, des ouvrages de controverse, des discussions oiseuses et métaphysiques sur la béatitude formelle ou intuitive, des recueils de décisions versatiles sur les divers cas de conscience, ou des dissertations sur ce qu'on appelait les objets dogmatiques de la morale. Je distinguerai pourtant les admirables *Essais* de Nicole et les excellents *Traités* de Bossuet et de Fénelon (1).

Un plus grand inconvénient encore fut de subordonner entièrement les vérités sociales à l'enseignement des ecclésiastiques, et de fournir à ceux-ci le prétexte et surtout l'occasion d'envahir toute juridiction. La morale embrasse tout. Tout ce qui est contre la morale, disait-on, est un péché; les péchés sont de la juridiction de l'Eglise : donc elle demeure juge et arbitre suprême de tout ce qui intéresse les mœurs privées et publiques. Avec ce principe d'attraction, les ministres du culte cherchèrent à usurper, plus ou moins directement, tout le pouvoir temporel des états.

Un autre inconvénient, non moins grave, fut de faire trop dépendre l'évidence du droit naturel des preuves de la vérité de la religion positive. Il arrivait de là que les gens du monde confondaient la morale avec les dogmes et avec les pratiques religieuses, qu'ils la reléguaient dans les séminaires et dans les cloîtres, et que tous ceux qui étaient ou qui devenaient insensibles aux motifs supérieurs de la révélation ne se croyaient plus liés par la morale même.

Les grandes querelles que l'on voyait s'élever entre le sacerdoce et l'empire éclairèrent, peu à peu, les magistrats de tous les gouvernements. Ils revendiquèrent le droit inaliénable de veiller eux-mêmes sur cette partie de la morale, qui a toujours appartenu aux sociétés humaines, qui

(1) Je ne parle pas des prédicateurs, parce que le genre d'instruction dont ils sont chargés n'appartient pas proprement à la morale, enseignée comme science.

a été naturelle avant que d'être révélée, qui a existé avant l'institution du sacerdoce, et dont le dépôt ou la conservation importe essentiellement à la sûreté et au bonheur des empires. On comprit encore qu'il était utile que les hommes eussent une morale, fondée sur la nature et la raison, indépendamment de telle ou de telle autre religion positive.

« Quelque soin, dit l'abbé Gédoyn (1), que l'on prenne « d'inspirer des sentiments de religion aux enfants, il « vient un âge où la fougue des passions, le goût du « plaisir, les transports d'une jeunesse bouillante, étouf- « fent ces sentiments. Si on leur avait dit que les mœurs « sont de tous les pays et de toutes les religions, que l'on « entend par ces mots les vertus morales que la nature a « gravées dans le fond de nos cœurs, la justice, la vérité, « la bonne foi, l'humanité, la bonté, la décence; que ces « qualités sont aussi essentielles à l'homme que la raison « même, dont elles sont une émanation; un jeune homme, « en secouant, peut-être, le joug de la religion, ou s'en fai- « sant une à sa mode, conserverait au moins les vertus « morales, qui, dans la suite, pourraient le rapprocher des « vertus chrétiennes; mais, parce qu'on ne lui a prêché « qu'une religion austère, tout tombe avec cette religion. »

On sécularisa donc la morale, et c'est le premier changement que l'esprit philosophique ait fait dans cette matière. Pour être conforme à la raison, il n'en devint pas moins funeste dans ses conséquences.

La religion positive est un fait. La morale gît en droit; elle a été naturelle avant que d'être chrétienne. Quand il n'y aurait point de révélation, quand il n'y aurait point de religion positive, la morale nous obligerait par sa propre force et comme droit naturel.

Tous les peuples ne suivent pas la même religion; la morale essentielle est commune à tous les peuples. Quelle

(1) *Sur l'éducation.*

relation pourrait-il y avoir entre des nations qui professent des cultes différents, s'il n'existait, entre elles, des liens indépendants de tout culte particulier, et formés par l'humanité elle-même?

Une société peut subsister sans telle ou telle autre religion positive; mais aucune société ne pourrait subsister sans la véritable morale et sans des idées quelconques de religion naturelle.

Il importait donc, sans ôter à la morale l'appui qu'elle trouve dans la révélation, de découvrir les fondements qu'elle a dans la nature. Nous n'avions, dans aucune science, autant de matériaux et de principes que dans la morale. Toutes les recherches profondes et toutes les sublimes leçons de la sage antiquité nous avaient été transmises par les ouvrages des philosophes grecs, par le *Manuel* d'Epictète, par les *Offices* et les *Traités* du consul romain, par les *Pensées* de Marc-Aurèle.

Il y avait peu de découvertes à faire. Nous n'avions qu'à réunir les rayons de lumière qui étaient épars, à classer les principes nés, pour ainsi dire, avec le genre humain, à en déduire les conséquences, et à former un seul corps de doctrine de toutes les vérités utiles. Mais on ne revient guère sur un objet sans réformer, plus ou moins et bien ou mal, tout ce qui a été fait et tout ce qui a été dit auparavant. Les anciens avaient appuyé la morale sur le sentiment (1); la plupart des écrivains modernes n'en ont cherché la source que dans les abstractions et les calculs de la raison. La morale religieuse s'occupait de l'homme intérieur, de la perfection de chaque individu; la plupart

(1) Il est vrai que les anciens disent aussi que la moralité d'une action est la conformité de cette action à la raison; mais chez eux le mot *raison* était un terme indéfini qui exprimait tout ce qui distingue l'homme de la bête, c'est-à-dire non seulement la faculté de penser et de raisonner, mais encore la manière de sentir, l'instinct moral, et toutes les affections communes. « Ce n'est pas la raison, dit Aristote, qui est le « principe de la raison, mais quelque chose de plus élevé, qui se fait

des moralistes philosophes n'ont plus vu que l'homme civil, et ils ne se sont occupés que de la société. On avait pensé qu'il était utile d'établir la nécessité d'une morale naturelle et indépendante de toute religion positive; on n'a pas craint d'avancer ensuite que toute bonne morale était incompatible avec toute idée religieuse quelconque; bientôt on a nié l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, et la liberté humaine, et on a osé dire que la morale pouvait exister sans ces dogmes; enfin le temps est venu où l'on a voulu se débarrasser de la morale même. Selon La Mettrie, cette science n'est que *le fruit arbitraire de la politique; elle n'est ni l'ouvrage de la nature, ni celui de la philosophie et de la raison, et tous les prétendus principes de la loi naturelle ne sont que nos principes accoutumés.*

Je n'ai garde d'imputer ces faux systèmes de philosophie à l'esprit philosophique; je pense au contraire que l'esprit philosophique eût suffi pour les prévenir, si l'on ne s'était écarté de ses véritables voies, qui sont l'observation et l'expérience. Avec des observations attentives et bien faites, on n'eût pas cherché à mettre en opposition la lumière de la raison avec celle du sentiment; on eût distingué les choses naturelles d'avec les choses accoutumées; on n'eût pas confondu la morale et la politique, l'individu et la société. En consultant mieux l'expérience, on n'eût pas nié des vérités éternelles, que l'expérience a garanties dans tous les lieux et dans tous les temps; on ne se fût pas livré à de vaines théories qu'aucune expérience ne justifie ni ne réalise.

Mais plusieurs causes ont concouru à notre déviation de la véritable route. Chez les peuples naissants, les hommes sont plutôt confédérés que concitoyens, et ils sont

« sentir par la vertu. C'est pour cela que les anciens, continue-t-il, ont « donné le nom de *bienheureux* à ceux qui, sans avoir raisonné et voulu « d'avance, ont parfaitement agi. C'est qu'ils avaient en eux un prin- « cipe plus élevé que le raisonnement et la volonté réfléchie. » *Phil. mor. à Eud.*, liv. 7, ch. 14.

plus régis par les mœurs que par les lois ; ils ont quelques principes naturels de morale avant d'avoir des principes positifs de législation. De petits peuples libres, tels qu'étaient les Grecs, qui étaient sans cesse menacés au dehors et agités dans l'intérieur, avaient besoin des vertus héroïques, de l'amour de la patrie, du courage, et de toutes les qualités qui tiennent fortement à l'âme. De là, chez eux, le sentiment moral devait être très actif, et l'esprit général fut dirigé vers ces sciences pratiques qui règlent les actions et forment le cœur. Mais, quand ceux qui se ravisent de parler de morale naissent et vivent dans des sociétés vastes, tranquilles, polies et usées, tout prend une autre tournure. Alors on trouve partout des habitudes formées, des coutumes reçues. On est si frappé de l'admirable mécanisme de la société, qu'on n'a pas même l'idée de remonter jusqu'à la première impulsion donnée par la nature. On croit que les institutions et les lois font les hommes ; on oublie que ce sont des hommes qui ont fait les lois et les institutions, et qui ont dû trouver dans le cœur humain l'appui et les matériaux de leur édifice. De là, on est porté à croire que tous les principes tiennent à l'habitude ou à la convention, et qu'il n'y a d'autre empire sur la terre que celui de l'opinion ou de la politique.

A cette première cause de nos erreurs s'en est jointe une autre : nous avons voulu appliquer à tout l'esprit de géométrie, auquel nous sommes redevables de si grands biens ; nous n'avons fait cas que des sciences auxquelles la méthode du calcul pouvait être appliquée. De là, nous avons voulu régir la morale même par cette méthode ; nous nous sommes livrés aux abstractions ; nous avons calculé les devoirs, mesuré et combiné les passions, comme l'on mesure et l'on combine les quantités et les forces. Ce point de vue a séduit les meilleurs esprits. Locke (1),

(1) *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, liv. IV, chap. III, sect. 18, p. 447, deuxième édition de la traduction de Coste.

par exemple, a dit que l'on peut géométriquement démontrer la morale, comme l'on démontre les sciences les plus exactes, pourvu que l'on parte de quelques points convenus, tels que le droit de propriété.

D'autres ont cru que, pour rendre les hommes bons, il ne faut que leur apprendre à calculer leur véritable intérêt.

Enfin, quelques philosophes, fiers de nos succès dans les sciences physiques et expérimentales, ont voulu tout régler, tout expliquer, par les principes de la mécanique, et réduire les lois de la morale à celles du mouvement.

Cependant, ne faisons pas l'injure à notre siècle de croire que la véritable morale a été entièrement méconnue et abandonnée. En France, les *Instructions* du chancelier d'Aguesseau à son fils, les écrits de Vauvenargues, les *Études de la nature* par Bernardin de Saint-Pierre, les *Fragments posthumes* de l'abbé Barthélemy; en Angleterre, les ouvrages de Ferguson, de Hutcheson et de Smith; en Allemagne, ceux de Jacobi; dans les Provinces-Unies, ceux de Hemsterhuis, prouvent que ce siècle peut se glorifier d'avoir produit des moralistes célèbres et dignes des meilleurs temps. Mais nos erreurs nous avertissent de ne pas trop nous enorgueillir de nos lumières.

Demander s'il est une *morale naturelle,* c'est-à-dire s'il est une morale indépendante de la coutume, de nos habitudes, et de toutes nos institutions positives, c'est demander, en d'autres termes, si l'art est antérieur à la nature, si la coutume et l'habitude, qui ne sont que des choses acquises dans l'homme, ou si des institutions qui ne sont que l'ouvrage de ses mains, ont existé avant l'homme même. Le droit n'est pas né des règles, les règles sont nées du droit. Il y a une physique, parce qu'il existe des corps; il y a une morale, parce qu'il existe des êtres sensibles, intelligents et libres. La physique a sa base dans les propriétés des corps, et dans les divers rapports qu'ils ont entre eux; la morale a son fondement dans les qualités des êtres sensibles, intelligents et libres, et dans

les différents rapports que la constitution originaire de ces êtres nous offre.

Que serait la morale, dit-on, sans nos conventions sociales, sans la société? Je demande à mon tour, et avec plus de raison : Que serait la société, que deviendraient nos conventions sociales, sans la morale? La société est l'union des hommes, mais elle n'est pas les hommes. Il faut nécessairement supposer les hommes existant comme individus, avant que de pouvoir les supposer réunis en corps de peuple. Chaque homme a donc une existence qui lui est propre, et qui est indépendante de toute convention. Chaque homme a donc des qualités et des rapports, qu'il porte dans la société, qui s'y développent, mais qui ne sont pas institués ou établis par elle. J'appelle *morale naturelle* tous les principes de conduite qui dérivent de ces qualités et de ces rapports. Un contrat, par exemple, est l'accord de deux ou de plusieurs volontés; mais les rapports d'équité et de bonne foi, par lesquels le contrat doit être réciproque et inviolable, lui sont nécessairement antérieurs, puisque ces rapports seuls peuvent nous faire entrevoir la possibilité et nous garantir l'existence et la durée du contrat même.

On argumente de la diversité des coutumes et des usages reçus chez les divers peuples, pour prouver qu'il n'y a point de morale naturelle et universelle. Autant aimerais-je que l'on argumentât de la diversité des langues pour prouver que le don de la parole n'est pas une faculté naturelle et universelle chez les peuples. Partout on a distingué le juste et l'injuste, l'honnête et le déshonnête, le vice et la vertu. Partout on a reconnu des qualités estimables, et d'autres qui l'étaient moins ou qui ne l'étaient pas. La preuve de ce que j'avance est dans les mots consacrés, dans tous les idiomes, à exprimer ces différentes choses. Je conviens que, dans les détails, on a réputé licite dans certains pays ce qui n'était pas réputé tel dans d'autres; mais les coutumes et les lois écrites des peuples ne sauraient nous autoriser à conclure que les peuples ont regardé comme bon et louable

tout ce qu'ils n'ont pas prohibé et proscrit par leurs coutumes et par leurs lois. Solon (1) n'avait promulgué aucune loi contre le parricide : en conclura-t-on que de son temps, les Athéniens n'avaient pas regardé le parricide comme un crime? N'est-il pas certain, au contraire, d'après le témoignage de tous les historiens, que leur législateur ne s'était abstenu de publier des lois contre ce forfait que parce qu'il aurait cru calomnier et dégrader la nature humaine, en le présentant comme possible? On cite Sparte, où le vol commis avec adresse était encouragé dans les jeunes gens; mais Sparte avait besoin d'hommes audacieux et adroits. Par un consentement unanime, tout le peuple propriétaire avait ratifié cette légère modification faite au droit de propriété, par la perspective d'un plus grand intérêt politique. Il n'y a plus de vol quand les personnes qui peuvent être volées consentent elles-mêmes la cession de leur propriété, sous certaines conditions.

Il y a des républiques qui ont fait des lois somptuaires, qui ont poursuivi les simples vices, qui ont recommandé, sous des peines, la tempérance et la frugalité. Les mêmes lois n'ont pas été portées dans nos gouvernements : en conclura-t-on que, dans nos gouvernements, les vices ne sont pas des vices, ou que l'excès du luxe n'y est point un mal? Il faudra seulement conclure que nos gouvernements ont cru, sur certains objets, avoir moins besoin de lois coercitives que d'autres gouvernements, dont la constitution demandait des mœurs plus pures et plus austères. Il ne faut donc pas argumenter du silence des lois positives contre la morale naturelle; mais il faut regarder la morale naturelle comme le supplément et le principe des lois positives. La société nous laisse libres dans

(1) «Solo quùm interrogaretur cur nullum supplicium constituisset in eum qui parentem necasset, respondit *se id neminem facturum putasse*. Sapienter fecisse dicitur, quùm de eo nihil sanxerit quod anteà commissum non erat, ne non tam prohibere quam admonere videretur.» CICERO, *pro Sexto Rosc. Amer.*, cap. 26, n. 70.

tout ce qu'elle croit n'être pas de nécessité pour le salut du peuple; mais comme nous sommes hommes avant que d'être citoyens, et comme nous ne cessons pas d'être hommes en devenant citoyens, la raison et la conscience, qui sont les plus belles prérogatives de l'humanité, demeurent toujours pour nous conduire, soit que nous agissions sous l'impression de la force publique, soit que cette force cesse de nous contraindre. C'est ce qui fait que l'on a toujours distingué le licite d'avec l'honnête. Les lois et les gouvernements passent, mais l'intelligence et l'équité naturelle ne passeront jamais.

Je sais que, chez des peuples barbares, ignorants et grossiers, des coutumes atroces sont autorisées par la superstition et par la loi. Ici on sacrifie des victimes humaines; là, un fils croit faire un acte méritoire en donnant la mort à son père, accablé d'infirmités et de vieillesse. Ailleurs, l'épouse survivante vient, sur le même bûcher, mêler ses cendres à celles de l'époux prédécédé. Mais d'abord, il faut remarquer que la plupart de ces pratiques horribles sont plus déraisonnables que tyranniques; qu'elles offensent plutôt l'humanité dans leurs effets, qu'elles ne sont inhumaines dans le principe qui les a produites (1); et que souvent elles tiennent à des idées fausses et outrées de courage, de religion et de fidélité. C'est ainsi que l'on a dit que l'abus des meilleures choses produit souvent les pires. J'observe, en second lieu, que certaines idées acquises peuvent, sur certains points, détourner la véritable application de nos sentiments naturels. Mais existe-t-il un peuple à qui toute notion de justice, de bonne foi, d'humanité, ait été étrangère (2)? Comment

(1) Par exemple, chez des hommes à qui la douleur était plus sensible que la mort, on regardait comme un acte d'humanité d'abréger les jours d'un vieillard infirme.

(2) Non sans doute : on sait que l'amitié est la religion de plusieurs peuplades américaines, d'ailleurs sauvages et féroces. (*Esprit des usages des différents peuples*, par M. Meunier, t. III.) Les Canadiens méritent

même pourrait subsister une société dans laquelle, au milieu de quelques pratiques barbares ou de quelques préju-

d'être révérés pour le tendre amour qu'ils portent à leurs enfants. Chez les Brésiliens l'hospitalité est si respectée, qu'ils regardent comme une offense la démarche d'un étranger qui, revenant dans la contrée, ne loge point chez ses anciens hôtes. Ils mangent cependant leurs prisonniers de guerre. (*Voyages de Léry.*) Les Groënlandais font profession particulière d'un respect mutuel les uns pour les autres ; ils n'ont presque pas de termes injurieux dans leur langue. (*Voyages de Crantz.*) Les Ostiaques sont célèbres par leur bonne foi et par leur fidélité à remplir leurs engagements. (*Histoire des voyages.*) Les Esquimaux ont un fonds d'humanité qui les rend extrêmement sensibles au malheur d'autrui. (*Voyages d'Ellis.*) Les Caraïbes s'aiment entre eux, et leur sensibilité va si loin les uns pour les autres, qu'on en a vu mourir de douleur en apprenant que leurs compagnons étaient tombés dans l'esclavage. Ils traitent avec beaucoup d'humanité non seulement les étrangers, mais même les captifs qu'ils prennent sans résistance, et ils témoignent une grande compassion pour les femmes et pour les enfants. (*Histoire des voyages.*) Les sauvages de la Louisiane exercent les plus horribles cruautés sur leurs prisonniers. Lorsque ces abominables sacrifices sont consommés, la nature outragée semble reprendre ses droits ; une terreur secrète et une consternation générale succèdent aux fureurs de la vengeance ; les meurtriers ne s'occupent plus que d'apaiser les mânes des tristes victimes de leur férocité. (*Extrait d'un manuscrit.*) Les Tartares qui habitent au-delà du fleuve Ségalien doivent être distingués pour leur vie patriarchale et leur libéralité. Les Californiens sont remarquables par leur longue et vive douleur après la perte de leurs amis. (*Voyages de La Peyrouse.*) Les Chingulais sont très charitables, et prélèvent une sorte de dîme sur tous leurs aliments, pour la donner aux pauvres. (*Voyage de Ceylan*, par Robert Knox.) Le divin plaisir de faire du bien à son semblable, apanage de la richesse, est ce qui constitue, chez les Hottentots, la distinction des rangs. (*Sparman.*) Les Maracattes tiennent à déshonneur d'avoir dans leur famille une fille qui n'ait pas été chaste. Les Gallas ont un serment qu'ils ne violent jamais. (*Voyage du P. Lobo.*) On peut voir dans les *Recueils du P. Labat*, que chez les nations les plus abruties on rencontre encore, par intervalles, des sentiments d'humanité. Presque partout la fidélité conjugale est respectée et l'adultère est un crime. Montaigne, qui se plaît à confondre les dogmes de la morale avec les caprices de l'usage, est forcé de convenir que chez les cannibales même, elle consiste à avoir du courage à la guerre et à aimer leurs femmes, ce qui prouve évidemment que la nature ne perd jamais tous ses droits.

gés extraordinaires, ces notions ne seraient pas prédominantes dans le cours général de la vie (1)? Des êtres ignorants se trompent et se sont trompés. Des êtres libres et sujets à des passions abuseront toujours, plus ou moins, de leurs facultés et de leurs forces; mais les abus et les passions ne prouvent pas plus contre la morale, que les erreurs et la folie ne prouvent contre la raison.

J'ai dit que la morale a son fondement dans les qualités des êtres sensibles, intelligents et libres, et dans les rapports que la constitution originaire de ces êtres nous offre. Il s'agit donc de connaître et de fixer ces qualités et ces rapports, pour remonter aux véritables principes de la morale. Mais faut-il, dans nos recherches, nous en rapporter à la raison ou au sentiment? Dans cette question, très agitée par les philosophes modernes, je répéterai ce que j'ai dit sur les matières de goût, que le sentiment et la raison sont également nécessaires pour nous diriger, et qu'il ne nous appartient pas de séparer des choses que la nature a si étroitement unies dans la constitution de notre être.

La raison observe, juge et combine, mais elle ne crée pas : il faut donc lui offrir des faits à observer, à juger et à combiner. Cela est vrai dans la morale comme dans toutes les autres sciences. Selon l'ingénieuse expression d'Hamann, « la simple spéculation n'est qu'une vierge qui seule ne produit rien. » Il faut donc, en morale comme en physique, chercher nos principes, non dans de vaines idées, qui ne sont jamais que des hypothèses, mais dans les choses mêmes, dont nos idées ne doivent être que les traces de la représentation.

Tout être a sa manière déterminée d'exister; tout existe donc pour un but : car, partout où j'aperçois un ordre, je

(1) De l'aveu de Bayle lui-même, les règles générales des mœurs se sont conservées presque partout. *Continuation des pensées diverses*, p. 762.

découvre, ou je suis au moins forcé de supposer un dessein. La nature (1), qui n'abandonne jamais ses propres ouvrages, marque son dessein ou son but, dans les êtres animés, par l'instinct dont elle les gratifie, et par les moyens qu'elle leur fournit pour répondre à leur destinée.

Je sais que le mot *instinct* déplaît à ceux d'entre les philosophes qui, voulant fonder la morale uniquement sur la raison, refusent d'admettre tout ce qu'ils ne peuvent expliquer, ou tout ce qui n'est pas le fruit du raisonnement. On veut se rendre compte de tout; on veut tout analyser. De là, tout ce qui n'a pas de terme de comparaison, tout ce qui porte sa certitude immédiate avec soi-même, est constamment écarté par l'orgueil philosophique. Le jugement, jaloux de l'autorité de ce sens intime que nous appelons l'*instinct*, entièrement indépendant de l'art de raisonner, aime mieux croire à la force de l'habitude qu'aux inspirations de la nature. Comment l'esprit raisonneur, habitué à comparer et à conclure, pourrait-il reconnaître un instinct qui ne serait pas son ouvrage ou le résultat de ses conclusions? Cependant, faut-il bien se résigner à admettre des choses que nous n'avons pas faites, et qui sont indépendantes de toutes nos conceptions? Le mot *instinct*, que nous prononçons si souvent, sans y attacher aucune idée précise, n'est certainement pas un mot vide de sens. L'instinct se compose de besoins, de désirs ou d'affections. Les idées sont acquises; les besoins sont innés, ils sont en nous, ils ne viennent pas du dehors. Le besoin de la faim, par exemple, est indépendant de toute réflexion; il précède la vue et le choix des aliments qui doivent le satisfaire; il est inhérent à notre manière d'é-

(1) J'avertis que quelquefois le mot *nature* est pris dans cet ouvrage comme l'ensemble de tous les êtres et de tous les faits qui composent l'univers, et que quelquefois il est pris pour l'auteur même de la nature. Il ne peut y avoir d'équivoque à cet égard, parce que, dans chaque occasion, le sens de la phrase suffit pour déterminer celui dans lequel j'entends le mot *nature*.

tre; il est l'ouvrage de la nature, et non celui de l'habitude. Je suis donc autorisé à appeler *instinct*, tous les désirs, tous les besoins, toutes les affections dont nous avons le sentiment immédiat, et qui, sans milieu, nous sont directement inspirés par la nature elle-même.

L'homme a son instinct comme tous les autres êtres animés ; mais, dans cet instinct, il est des besoins et des désirs qui lui sont communs avec ces êtres; il en est d'autres qui lui sont particuliers, en sa qualité d'être intelligent et libre. Les animaux que nous avons sous les yeux suivent aveuglément leurs lois naturelles sans les connaître. L'homme les connaît, et ne les suit pas toujours. C'est un agent libre, qui se conduit avec discernement et avec choix, et qui est, en quelque sorte, sa propre loi à lui-même. Mais, s'il n'avait en lui aucun principe inné ou naturel de discernement et de choix, on ne pourrait attacher aucun sens raisonnable aux mots *intelligence* et *liberté*. Ce principe, nous l'appelons *instinct naturel* ou *conscience*. La conscience est, dans les êtres sensibles, intelligents et libres, ce que la gravitation est dans les corps. Il y a cette différence entre l'instinct moral, ou la conscience et la raison, que la raison est un pouvoir purement observateur et délibérant, et que l'instinct moral ou la conscience est le flambeau qui éclaire les objets de la délibération. L'instinct moral ou la conscience est exactement à la raison ce que la lumière est à la vue.

Mais quelle base, dit-on, donnez-vous à la morale ? Si vous l'appuyez sur un instinct obscur et indéfinissable, vous livrez chaque homme à ses propres illusions ; vous vous exposez au danger de ne former que des enthousiastes et des inspirés. La raison seule peut nous conduire avec sûreté ; tout est arbitraire sans elle ; en abandonnant ses principes, on n'a plus que des craintes timides ou de folles espérances ; on met dans les choses, même naturelles, une sorte de révélation à la place de la connaissance, et on substitue pour ainsi dire la foi à la conviction. Que la raison soit donc notre guide ; à elle seule il appartient de

définir le bien et le mal ; à elle seule il appartient de poser les règles des mœurs. Sans elle, la morale ne pourrait jamais s'honorer du nom de science.

Je réponds qu'il faudrait prouver que l'homme est une pure intelligence, avant de l'inviter à n'écouter que les conseils d'une raison purement spéculative ; mais, puisqu'il est à la fois sensible et raisonnable, pourquoi devrait-il renoncer au sentiment, qui est aussi naturel en lui que la raison ? Vainement objecte-t-on que l'instinct moral, la conscience, le sentiment, sont des choses indéfinissables ; et que nous ne devons point admettre, comme philosophes, ce que nous pouvons croire d'ailleurs comme hommes (1).

Toutes les idées simples, toutes les perceptions immédiates, ne sont-elles donc pas indéfinissables ? En sont-elles moins le fondement de toutes les connaissances humaines ? Dire que ce qui n'est pas susceptible de définition n'est pas susceptible de preuve, et que le philosophe ne doit admettre que ce qui est prouvé, c'est avancer la plus étrange des propositions : car ce sont précisément les choses les plus évidentes qui ne peuvent être ni définies ni prouvées, et qui servent de preuve à tout.

N'abusons pas des mots *révélation* et *connaissance*, *foi* et *conviction*. Nous ne connaissons le mal physique que par la révélation qui nous en est faite par nos sens ; ce ne sont point nos raisonnements, ce sont nos sensations, qui nous avertissent de l'existence des corps, et qui nous la révè-

(1) « La raison qui ne se décide que d'après les expériences et d'après « les observations n'est qu'une raison croyante, qui ne peut ni examiner, ni savoir, ni prouver... La vraie philosophie ne doit pas admettre ce qui n'est pas prouvé... La philosophie n'appartient pas à « l'essence de l'humanité... ; elle n'est autre chose que la logique pure, « et appartient tout entière à la liberté pure de la raison ; elle ne gît « qu'en abstraction ; elle est purement artificielle... Le pur savoir ne « peut consister que dans une abstraction indépendante de toute réalité. » *Sur les paradoxes de la plus moderne philosophie*, par Reinhold, p. 48, 51, 55, 56, 57, 69.

lent. Tout ce qui se manifeste à nous directement, et sans le secours d'aucune preuve, nous pénètre par une sorte d'inspiration ou de révélation immédiate. En conclura-t-on que, relativement à tous ces objets, l'homme peut croire, mais que le philosophe est autorisé à douter? Il faut convenir qu'alors la philosophie ne serait plus qu'une maladie de l'esprit, bien loin de pouvoir en être le conducteur et le guide. Le philosophe, tel qu'on ne craint pas de le supposer ici, ne serait plus un homme raisonnable, mais un homme qui mentirait perpétuellement à sa raison.

Sans doute il y a un genre de certitude qui ne comporte que la croyance ou la foi; mais pourquoi la foi ou la croyance serait-elle indigne du philosophe, dans le cas où l'on ne pense pas qu'elle soit indigne de l'homme? Pourquoi surtout mettre la foi ou la croyance en opposition avec la confiance due à des vérités prouvées? Enfin, pourquoi prétendre que tout ce qui n'est pas susceptible de définition et de preuves ne comporte que la croyance ou la foi? Quand j'éprouve l'impression du plaisir ou de la douleur, je ne suis pas réduit à croire : je sens. Je crois que le soleil se couchera ce soir; mais, dans le moment où il luit, je fais plus que de croire à sa clarté, je la vois. Le mot *foi* ou *croyance* n'a été employé jusqu'ici qu'aux choses que l'on est autorisé à supposer par des motifs plus ou moins graves, plus ou moins décisifs, et non à celles dont la présence est constatée par une intuition et par une perception immédiate et actuelle. Ces derniers objets sont manifestes par eux-mêmes; ils sont sensibles et évidents.

Au reste, la foi n'est pas la crédulité. La crédulité est une foi sans motifs et sans preuves; la foi est une croyance que des preuves, plus ou moins fortes, motivent et justifient. La crédulité peut être indigne du philosophe; mais la foi est nécessaire au philosophe comme à l'homme. Une chose ne peut être sensible ou manifeste sans être certaine, mais elle ne peut être certaine sans être manifeste ou sensible, c'est-à-dire sans tomber actuellement sous les sens. Tous les faits historiques qui portent sur des

événements passés dont nous n'avons pas été les témoins, mais qui sont constatés par des témoignages irréprochables, tous les calculs astronomiques sur les phénomènes à venir, sont dans ce dernier cas. On les croit, puisqu'on ne les voit ni ne les sent; et cette croyance est fondée sur une véritable certitude philosophique. Mais on n'a pas besoin de la croyance, et on n'a besoin d'aucune preuve, pour être assuré des choses qui s'offrent à nous plutôt que nous n'allons à elles, et dont la présence immédiate est constatée par l'intuition ou par le sentiment. Dans ces choses, on n'a pas seulement la certitude, mais l'évidence. Je fonde donc la morale sur la base la plus certaine et la plus incontestable, lorsque je la fonde sur l'instinct moral, sur le sentiment, sur la conscience que j'ai de mes propres affections, c'est-à-dire sur une des principales sources de l'évidence même.

On avance que le sentiment peut donner lieu à des illusions, et que la recherche de la vérité, par cette voie, peut produire un faux enthousiasme. Je dis qu'il ne faut pas plus mépriser le sentiment parce qu'il y a des enthousiastes, qu'il ne faut mépriser la raison parce qu'il y a des sophistes. J'aurais tort si je prétendais qu'il ne faut consulter que le sentiment, sans lui associer la raison; mais je ne fais que m'appuyer sur la nature même de l'homme, lorsque je soutiens que la raison et le sentiment doivent également nous conduire, lorsque je soutiens que *science* et *conscience* sont absolument inséparables.

Je crois avoir établi, ailleurs, que le sentiment a son ressort, comme la raison a le sien. Le sentiment me donne la perception immédiate du bien et du mal, du plaisir et de la peine. La raison observe les indications qui lui sont données par le sentiment; elle étudie leurs différents caractères; elle constate leur identité et leur source, et elle fixe leurs résultats. Dans la morale, ainsi que dans tous les autres objets de nos recherches, nous n'atteindrons jamais les premiers principes des choses; mais dans l'ordre physique, ce n'est que par nos sens extérieurs, et, dans

l'ordre moral et intellectuel, ce n'est que par le sentiment, que nous pouvons nous assurer des faits qui sont les vrais principes des sciences.

Ceux d'entre les auteurs qui ne fondent la morale que sur la raison, et qui répudient le sentiment, se perdent dans de vaines généralités, ou dans des abstractions métaphysiques. Je cite en preuve *La critique de la raison pure* de Kant. Cet écrivain prétend que, pour découvrir les vrais principes de la morale, il faut nous séparer de tout, et nous élever dans un monde purement intellectuel. « Là « nous trouverons, dit-il, qu'abstraction faite de toutes « les affections du cœur, les vrais principes de l'ordre « moral sont, 1° qu'un être raisonnable doit agir de telle « manière qu'il puisse vouloir que la règle d'après laquelle « il agit devienne une loi générale (1); 2° que tout être « raisonnable a sa fin en lui-même, et, conséquemment, « qu'un homme, qui est un être raisonnable, ne doit jamais « être employé comme simple moyen par un autre hom- « me (2). » Le seul énoncé de ces propositions prouve à le fois l'abus et l'insuffisance d'une raison purement spéculative, en matière de morale.

Les plus sages philosophes de l'antiquité, et le christianisme, nous avaient dit : « Ne faites point aux autres ce « que vous ne voudriez pas qui vous fût fait, et faites

(1) « Lex ea ad quam in actione morali unicè respici oportet, et per quam solam determinata voluntas, bona vocari meretur, sic habet : semper ita est agendum, ut velle possimus, normam subjectivam cui nos obsequimur, in loco principii universalis constitui ; sive eâ semper utendum est normâ agendi, quæ omnem simul naturam moralem obsequio adstringat. *Philosophiæ criticæ secundum Kantium expositio systematica*, autore Conr. Freder. à Schmidt-Phiseldeck, t. II. *Critica rationis praticæ commentatio, introduct. summo morum principio*, sect. 1, § 9, p. 19.

(2) « Ens genere et naturâ rationabilis, finem sui in se habet ; quamobrem nemo debet eo tanquàm medio simpliciter uti, sed revereri ipsam, tanquàm sui causam existentem et in se finitam oportet. » *Ibid.*, sect. 2, § 22, p. 49.

« pour eux ce que vous voudriez qui vous fût fait. » Cela est clair et simple; cela nous offre bien plus clairement, et d'une manière bien plus pratique, la solution du problème sur la règle de conduite que Kant nous donne à découvrir, et que nous désirerions, dès qu'elle serait connue, pouvoir rendre générale et universelle. Cette règle est l'amour des autres dérivé de l'amour de soi, et l'amour de soi donné pour mesure de ce que l'on doit aux autres. Les moindres inconvénients de la méthode de Kant sont de faire chercher ce que l'on sait déjà, et de nous faire douter si l'on sait bien ce que l'on cherche.

Les plus sages philosophes de l'antiquité, et le christianisme, d'accord avec la nature, nous avaient montré nos semblables dans tous les hommes, et en avaient conclu que nous devions traiter tous les hommes comme nos semblables. Que fait Kant? il abandonne cette sage logique du cœur, pour la remplacer par celle des idées, dans une matière où toutes les bonnes idées doivent partir du cœur. Il dit que tout être raisonnable a sa fin en lui-même; que l'homme est un être raisonnable, et que, conséquemment, un homme ne peut justement servir de simple moyen à un autre homme ou à d'autres hommes. Mais comment savons-nous qu'il y a des êtres raisonnables autrement que par l'expérience personnelle que nous avons de notre aptitude à raisonner? Comment pouvons-nous savoir qu'un être raisonnable renferme en lui sa propre fin, autrement que par la conscience que nous avons de nous-mêmes? Comment savons-nous encore que les autres hommes ont les prérogatives essentielles que nous pouvons réclamer, sinon parce que nous les voyons faire partie de la même espèce, et être semblables à nous?

Que signifient les mots *avoir sa fin en soi, servir* ou *être employé comme simple moyen?* Ces mots sont susceptibles d'une foule d'acceptions différentes. Quand on parle de la fin de l'homme, ou de la fin de tout être raisonnable, de quelle fin entend-on parler? Quand on avance que l'homme ne doit point être employé comme un simple moyen, en-

tend-on établir entre les hommes une sorte d'égalité ou d'indépendance absolue, qui détruirait toute sociabilité? La nature n'a pas fait les hommes absolument égaux, mais semblables. Elle a établi des rapports, et non des parités. Pour dérouler toutes les abstractions que l'on donne pour principes, il faudrait des volumes. Le caractère des vérités premières, le caractère des grandes vérités, est d'être à la portée de tout le monde, c'est-à-dire d'exprimer, sinon ce que tout le monde observe, du moins ce que tout le monde sent (1).

Une maxime n'est pas philosophique parce qu'elle est contentieuse et vague, mais parce qu'elle est lumineuse et féconde. Les propositions de Kant ne déterminent rien. Il est facile d'en abuser, et l'usage qu'on peut en faire est nul : car cet auteur est forcé lui-même de faire intervenir le ministère de la volonté, pour donner un but à la spéculation, puisqu'il dit que nos actions doivent être telles, *que nous puissions vouloir* que la règle d'après laquelle nous les faisons devienne une loi universelle. Mais quel est donc ce principe actif de volonté, qui seul peut nous faire discerner une règle de conduite d'avec une autre, et nous faire préférer l'une à l'autre? C'est ce principe nécessairement antérieur à toute combinaison, ou à toute spéculation sur les questions de choix ou de préférence, que j'appelle *instinct moral*, *sentiment*, *conscience*.

M. Reinhold, dans ses *Recherches sur les fondements*

(1) « La règle de la raison, dit Confucius, qui comprend les devoirs « réciproques d'un roi et de ses sujets, d'un père et d'une mère et de « leurs enfants, d'un mari et de sa femme, des jeunes gens et des « vieillards, des amis et de tous ceux qui ont commerce ensemble, n'est « point au-dessus de la portée de chaque particulier. Mais les maximes « que certaines gens se forgent, qu'ils font passer pour sublimes et « au-delà de nos forces, telles que sont certains principes étranges, « abstrus, et qui ne conviennent point à ces cinq sortes de personnes, « ne peuvent point être comptés parmi les règles de la raison. » *Extraits de Confucius*, par le père Couplet.

et les bases de la moralité, reconnaît l'existence de la *conscience*, de l'*instinct moral*. Il avoue que cette existence est prouvée par des expériences intérieures; il entre, sur cet objet, dans des détails qui prouvent autant la bonté de son cœur que la justesse de son esprit; mais, à l'entendre, *expérience* et *philosophie* sont des choses indépendantes l'une de l'autre. « La philosophie, dit-il, doit aller au-« delà de tout fait; elle ne doit faire valoir les intuitions « et les sensations qu'autant qu'elle est capable de s'en « rendre raison par les efforts de la raison pure. » De là, il consacre un chapitre de son ouvrage à l'étude de la morale, d'après les règles simples du bon sens, du sens naturel, et il parle de la marche transcendante de la philosophie, relativement aux mêmes objets, dans un autre chapitre, qui n'est plus celui du sens naturel ni du bon sens.

Loin de reconnaître, avec M. Reinhold, que l'expérience et la philosophie sont deux choses indépendantes, je pense que l'expérience est la source de toute bonne philosophie, et que la philosophie, sans l'expérience, ne serait qu'un rêve sans réalité. La philosophie n'est que le sage emploi que nous faisons de toutes nos forces, pour acquérir des connaissances; or, les connaissances supposent nécessairement des objets qui puissent être connus, et l'on convient que l'existence de ces objets ne peut être constatée que par l'expérience intérieure et extérieure.

Prétendre que le propre de la philosophie est de ne faire valoir les faits constatés par l'expérience, c'est-à-dire les faits qui tombent sous nos sens extérieurs, ou les intuitions et les sensations de la conscience, qu'autant qu'on est capable de s'en rendre compte par les seuls efforts de la raison pure, c'est avancer une proposition qui conduit au scepticisme le plus absolu : car comment pouvoir se rendre raison de l'existence des choses, puisque nous n'en connaissons pas les premiers principes? Comment pouvoir se rendre raison de nos sensations et de nos intuitions, puisque nous ne pouvons connaître le lien secret

qui les unit aux objets qui les produisent? Quelle est cette raison pure, si vantée par nos modernes, qui pourrait, en allant au-delà de tout fait et de toute expérience, se placer dans un état antérieur à son existence, et se donner une vie indépendante de son être? Quelle serait cette force intellectuelle d'une nouvelle espèce, qui, méconnaissant ses propres limites, aspirerait au droit insensé d'être plus puissante qu'elle-même? *La raison pure*, selon la judicieuse observation d'un philosophe allemand (1), *ne serait jamais qu'un contenant sans contenu*, qu'une fiction platonique. Ce sont les phénomènes intérieurs et extérieurs qui seuls alimentent la raison humaine. Les phénomènes sont prouvés par l'expérience; mais, quand on est arrivé là, l'expérience est à elle-même son unique preuve.

« Il est impossible, dit Hume (2), de pouvoir rendre rai-« son de tout; il ne saurait y avoir, pour des êtres bornés « comme nous, une progression de raisonnements à l'in-« fini. » Si vous demandez à un homme pourquoi il aime sa santé, il vous dira que c'est parce qu'elle le rend heureux, et que la maladie lui donnerait mille angoisses. Si vous lui demandez pourquoi il aime à être heureux, et pourquoi il craint la peine et les angoisses, il vous dira que c'est parce que la peine est une peine, et que le plaisir est un plaisir. Faudra-t-il douter de ce que l'on sent, parce qu'on ne pourra transformer une sensation ou un sentiment en une idée spéculative, ou en une conception raisonnée? Ne serait-ce pas calomnier, ne serait-ce pas compromettre la spéculation, que de la mettre ainsi en opposition avec la nature? M. Reinhold a senti lui-même le besoin de nous rassurer, en nous annonçant que la plupart des philosophes, dans leur conduite et dans les actions de la vie, valent mieux que leur philosophie (3).

(1) Herder, *Métacritique de la raison pure*, t. I, au commencement.
(2) *Recherches sur les principes de la morale.*
(3) *Sur les paradoxes de la plus moderne philosophie*, p. 15.

Nous discernons le beau et le défectueux par le goût; le bien et le mal moral, par la conscience; le vrai ou le faux, par la raison. Principalement dans la morale, notre première et véritable mesure est le sentiment. Le ministère de la raison se borne à vérifier et à recueillir les affections honnêtes du cœur. Il peut y avoir des occasions, complipliquées et délicates, où le raisonnement est nécessaire pour apprécier la moralité d'une action; mais la justice et l'humanité sont toujours présentes à l'âme. Dans les sciences autres que la morale, nous cherchons les rapports de proportion, de similitude, de contiguité, d'effets et de causes; nous nous efforçons d'acquérir des connaissances, ou d'assurer nos connaissances acquises; mais, dans la morale, il ne s'agit jamais de chercher des faits ou des rapports inconnus : on n'a à juger ou à régler que ce que l'on connaît. Le principe qui produit l'approbation ou la désapprobation n'est pas une découverte que l'on fait, mais un sentiment que l'on éprouve. Il en est de la beauté morale comme de la beauté naturelle : on la sent bien plus qu'on ne la démontre. C'est par notre sens intime que nous jugeons d'une action bonne ou mauvaise, et non par les relations extérieures qui s'offrent à nous dans les actions mêmes. Un homme qui commet un homicide involontaire fait le même acte matériel que celui qui tue de dessein prémédité. Cependant les deux actions ne nous affectent pas de la même manière, puisque nous réputons l'une innocente, et l'autre criminelle. La bonté morale est sensible par elle-même; elle luit en nous, et cette lumière se réfléchit du dedans au dehors, et non du dehors au dedans. Il ne faut donc pas chercher hors de la conscience le discernement du bien et du mal, la distinction du juste et de l'injuste. Sans elle, comment des actions parfaitement égales dans leurs relations extérieures pourraient-elles nous paraître différentes? Où s'arrêterait le raisonnement, si le sentiment ne le fixait pas? Aussi l'orateur romain nous dit que *la morale est née avec nous, que nous ne l'avons point reçue de nos pères, ni apprise de nos*

maîtres, ni lue dans nos livres; que nous l'avons prise, tirée et puisée du fonds même de la nature, et que c'est une loi dont nous ne sommes pas simplement instruits, mais dont nous sommes, pour ainsi dire, imbus et pénétrés (1).

Mais, soit que l'on ait cherché les sources de la morale dans la raison, ou dans le sentiment, ou dans l'un ou dans l'autre, on s'est également livré à l'esprit de système; on a voulu tout rapporter à une idée prédominante, à un principe général. Les uns ont tout expliqué par l'amour-propre (2), les autres par l'intérêt physique et sensuel (3), quelques uns par la bienveillance ou par la justice (4), plusieurs par la sympathie (5). Dans le nombre de ces systèmes, il en est, sans doute, qui sont favorables à la vertu; mais il en est qui semblent faits pour l'éteindre. Tous ont le défaut de vouloir lier, à une même cause, des effets qui n'en dépendent pas toujours, et de donner matière à une foule d'équivoques et d'erreurs, par des explications arbitraires ou forcées.

Ceux d'entre les auteurs qui posent pour principe général, ou l'amour-propre, ou l'intérêt physique et sensuel, ou le principe de l'utilité privée et publique, énoncent des affections ou des tendances qui ont incontestablement leur base dans le cœur humain. Nous ne demanderons jamais si les hommes s'aiment eux-mêmes, ou s'il y en a qui ne s'aiment pas; s'ils sont étrangers à tout intérêt physique et sensuel; s'ils sont sensibles ou non à des vues d'utilité privée ou commune. La nature

(1) « Est non scripta, sed nata lex, quàm non didicimus, accepimus, legimus; verùm ex naturâ ipsâ, arripimus, hausimus, expressimus; ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus... Lex est insita in naturâ, quæ jubet ea quæ facienda sunt, prohibetque contraria. » Cic.

(2) *Maximes de La Rochefoucauld.*

(3) *Epicure et ses sensations*, *l'Homme machine*, de La Mettrie; Helvétius, *De l'esprit*, etc.

(4) Ferguson, *Principes de la science morale;* Buttler, *Dissertation sur la vertu.*

(5) Smith.

veut que l'homme se conserve, et qu'il tende à son bien-être; elle veut encore que les hommes soient unis. Or, il faut que l'homme s'aime pour qu'il pense à se conserver, et qu'il reconnaisse un intérêt commun, puisqu'il doit vivre en société.»

L'amour de soi, et de tout ce qui est agréable et utile, est donc une affection naturelle. Mais qu'est-ce que l'homme? N'a-t-il à conserver que son existence physique? N'a-t-il à s'occuper que de son existence civile ou sociale? Si cela est, l'amour-propre ne doit être que l'amour de la vie, et la vertu ne peut et ne doit aboutir qu'au bien de la société. Mais je trouve dans la nature même de l'homme quelque chose de plus élevé que le sentiment de sa conservation et de son bien-être physique, et quelque chose de plus intime et de plus intérieur que ses rapports avec la société civile.

En effet, sur quoi jugeons-nous journellement nos propres actions et celles des autres? sur le motif qui les produit. Celui qui ne paie ses dettes que pour éviter la contrainte n'est à nos yeux qu'un homme lâche et prudent; celui qui les paie pour être fidèle à sa foi, nous l'appelons un homme probe. S'il ne fallait considérer que l'intérêt de la société, les deux actions mériteraient les mêmes éloges, puisqu'elles donnent le même résultat. D'où vient que nous n'y attachons pas le même prix? Nous n'avons jamais donné le nom de *crime* à des actes nuisibles, mais involontaires. Nous n'avons jamais donné le nom de *vertu* à des actes utiles ou heureux, mais intéressés. Nous accordons un plus haut degré d'estime aux actions dans lesquelles nous remarquons un plus haut degré de dévoûment. Dans l'ordre de la bienfaisance, le denier de la veuve est plus recommandable que les millions donnés par le riche. Il n'est aucun de nous qui consentît à ne passer pour honnête que par la crainte du supplice. Nos actions sont donc moins appréciées par les rapports extérieurs qu'elles ont avec la société que par ceux qu'elles ont avec le cœur, puisque, dans nos jugements, l'homme civil est sans cesse confronté avec l'homme intérieur et moral,

c'est-à-dire la conduite du citoyen avec la volonté et le caractère de l'homme.

D'autre part, comment peut-on borner l'amour-propre, l'amour de soi, à l'amour de la conservation de la vie, ou à la misérable recherche du bien-être physique et sensuel? Que de héros qui ont préféré la mort à une lâcheté! Que de sacrifices pénibles et multipliés ne fait-on pas pour s'élever à des actions grandes et généreuses? Cherchera-t-on la cause de ces phénomènes dans l'amour de la réputation, de la célébrité, de la gloire? Je demanderai alors comment on peut motiver cette préférence que l'amour de la gloire obtient sur l'amour même de la vie? Qui rend l'homme susceptible de cette grandeur d'âme, de ce courage dont tant d'exemples mémorables nous ont été transmis, d'âge en âge, par les annales de l'humanité? Je demanderai encore si c'est l'instinct seul de la conservation ou du plaisir physique qui peut être regardé comme le principe de la foi humaine, de cette foi sur laquelle repose la garantie sociale, de cette foi qui est le plus bel hommage que l'homme puisse rendre à l'homme. Dans l'être vertueux qui m'a donné sa parole, quelle est cette force secrète, cette force invisible, qui me rassure contre tous les événements, contre tous les dangers, contre la nature elle-même? Quel est, dans chacun de nous, ce besoin à la fois noble et impérieux que nous avons de n'être pas en contradiction avec notre sentiment intime, et d'obtenir l'estime de nous-mêmes? La richesse, la fortune, les succès, sont des choses utiles; mais oserions-nous les classer parmi les choses morales? Le bon n'est donc pas réduit à l'utile, et les limites de l'instinct physique ne sont pas celles de la moralité.

Donner pour premier principe à la morale la bienveillance ou la justice, prises séparément, c'est lui assigner une origine plus pure que celle de l'amour-propre ou de l'intérêt; mais cette origine ne peut être présentée comme la source commune de toutes nos actions honnêtes et vertueuses. La bienveillance ne serait point sans inconvénient,

si elle n'était dirigée par la justice, et souvent la justice doit être tempérée par la bienveillance. Oter à quelqu'un une chose qui lui est inutile, pour en gratifier un autre à qui elle est nécessaire, c'est faire une action bienveillante, mais peu juste. Repousser une injure au lieu de la pardonner, c'est faire une action qui, sans être injuste, n'est pas bienveillante. La justice et la bienveillance réunies ne suffiraient même pas pour expliquer tous les phénomènes moraux : car, la véracité, par exemple, est une vertu qui, dans maintes occasions, est indépendante des deux autres.

Les écrivains qui ont voulu résoudre par la sympathie tous les problèmes relatifs à la moralité des actions n'ont pas proposé un système plus satisfaisant. Dans ce système, qui est celui de Smith (1), on veut tout régler par l'effet que les actions produisent sur les simples observateurs. Ainsi, dit-on, quand on voit un homme en colère, on ne partage point son émotion avant que d'en connaître la cause; on sympathise plus facilement avec d'autres affections. On est porté à plaindre et à secourir, sans délibération, par un mouvement spontané, l'homme qui souffre ou qui reçoit un dommage. La sensibilité est réputée faiblesse dans celui qui est frappé par quelque accident malheureux, lorsque cette sensibilité excède la part que nous prenons nous-mêmes à son malheur. De là, on conclut que la véritable règle de la morale est moins d'aimer le prochain comme soi-même que de ne pas s'aimer plus que le prochain ne peut nous aimer.

Je conçois que, dans plusieurs occurrences, on ferait sagement de se conformer à cette règle; mais elle ne saurait être applicable à tous les cas. Sans doute, la sympathie a une grande influence, elle peut souvent nous éclairer; mais, si nous n'écoutions qu'elle, il arriverait plus d'une fois que nous n'aurions point de base pour fonder nos jugements sur la moralité : car, si c'est la sympathie qui doit

(1) *Théorie des sentiments moraux.*

être la mesure de tous ces jugements, quel est le principe qui nous guidera dans les choses qui nous sont absolument personnelles, et où, conséquemment, tous les rapports de la sympathie cessent? Dira-t-on qu'il faudra se conduire comme si nos actions étaient faites devant des témoins, et préjuger leur approbation ou leur désapprobation? Mais il y a donc en nous un principe plus universel que la sympathie, un principe qui dirige la sympathie même, qui en est la source et la cause, et qui peut ou doit la suppléer. De plus, nous agissons avant que de savoir comment notre conduite sera accueillie. Il est donc nécessaire que nous trouvions dans notre propre cœur la règle d'après laquelle nous devons agir, et dont la sympathie, que l'on donne pour cause de l'approbation des autres, n'est et ne peut être que la manifestation. La sympathie, telle que Smith l'envisage, peut donc être regardée comme la preuve d'une morale naturelle et universelle, mais elle n'en est pas le principe.

Concluons. La sympathie, l'amour-propre, l'utilité, la bienveillance, la justice, l'intérêt, sont des éléments qui se combinent, qui entrent et qui se mêlent plus ou moins dans les diverses actions humaines. Mais quelle est celle de ces affections qui est le principe de toutes les autres? voilà ce que nous chercherons toujours vainement.

L'amour de soi, ou l'intérêt, présenté comme l'affection la plus universelle, ne gouverne pas le monde autant qu'on l'imagine, à moins qu'on ne comprenne aussi sous ces termes *intérêt* ou *amour-propre*, tout ce qui est produit par le caprice, par l'humeur et par toutes les passions les plus opposées qui agitent l'homme; et alors on ne s'entend plus. On fait comme Hobbes, qui, voulant tout rapporter à des passions irascibles, disait que *le courage n'est autre chose qu'une constante colère,* sans penser que, si la colère peut quelquefois donner du courage en réveillant l'indignation, rien n'est plus opposé au courage calme qui caractérise l'âme forte, que les emportements passagers du poltron et du faible. Nous avons des familles de mots pour

exprimer les diverses causes qui produisent des mouvements divers dans l'âme humaine. L'homme est un être trop complexe pour qu'on puisse, d'un seul regard, embrasser tous ses rapports et les rendre par une seule expression. Quelque désavantageuse que soit l'idée que certains écrivains veulent se former de notre nature, il est difficile qu'ils n'accordent rien à la bonté, à la générosité, à l'aimable franchise et à tant d'autres qualités douces et honnêtes que l'on voit briller parmi les hommes les plus corrompus. Il est difficile qu'ils puissent tout réduire à un égoïsme froid et calculé. Il suffit d'observer tout ce qui se passe en nous pour se convaincre que, dans des êtres susceptibles de sentiments si élevés, de sacrifices si généreux, d'élans si sublimes, de vertus si mâles et si opposées aux passions ordinaires, il est impossible que cet égoïsme puisse être regardé comme l'unique loi de notre nature. Ce que nous disons de l'amour de soi s'applique à toutes nos autres affections, dont aucune ne paraît seule régir impérieusement la terre. Si nous voulons trouver la vérité, il faut donc renoncer à tout système, et faire en morale ce que nous avons fait en physique, c'est-à-dire recueillir les faits, observer les phénomènes, et chercher ainsi, non à fabriquer l'homme à notre fantaisie, mais à le connaître.

Quelques philosophes ont cru que, pour découvrir les vrais principes de la morale, il fallait les chercher dans de vaines hypothèses sur la possibilité d'un état absolu de nature. « C'est un grand doute, ont-ils dit, si l'homme est « fait pour la société, et si ce n'est pas de la société qu'il « tient sa méchanceté et ses vices. Il faut donc le considérer seul et abstraction faite de toute relation sociale. » J.-J. Rousseau (1) fait dériver tous ses principes des fictions qu'il se permet sur l'homme naturel et sauvage. Mais pourquoi toutes ces discussions? Il y a eu des so-

(1) *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes.*

ciétés plus ou moins régulières dès qu'il a existé des familles. Tous les sauvages que nous connaissons sont plus ou moins réunis; ils ont une police quelconque, quoique moins défectueuse. Si l'homme eût été destiné à vivre seul, malgré tous ses besoins, malgré tous les rapports qui le rapprochent de ses semblables, il faut convenir que la providence eût fait plus qu'elle n'eût voulu, et qu'elle eût plus exécuté qu'entrepris.

Au surplus, je conviens que c'est dans les facultés naturelles de l'homme, et dans ses rapports, qu'il faut chercher les fondements de la morale. Il faut chercher dans l'homme ce qui lui appartient essentiellement, c'est-à-dire les qualités qui ne peuvent être regardées comme l'ouvrage de la société, et qui sont un don de la nature même. On ne niera pas que l'homme doué de sentiment, d'intelligence et de liberté n'ait la conscience de lui-même, qu'il n'ait la conscience de ses facultés, et de l'usage qu'il en fait ou qu'il peut en faire. Or, on ne peut avoir la conscience de soi sans être comptable à soi-même de ses propres pensées et de ses propres actions.

D'autre part, quand on sait que l'on agit et pourquoi l'on agit, on ne peut se mouvoir sans dessein, et on ne doit pas se mouvoir sans règle. Le sentiment que l'homme a de ses facultés, et de la manière dont il peut en faire l'emploi, est donc le véritable fait ou le véritable principe qui avive les premières sources de la moralité.

L'homme a des rapports connus avec ses semblables; mais tout lui annonce qu'il existe aussi pour son propre compte, et que la société est plutôt un simple phénomène de son existence, qu'elle n'en est le but, le terme ou la loi. Chaque homme forme un tout distinct des différents êtres qui ne sont pas lui, puisqu'il a, au plus haut degré, le sentiment profond de son individualité, de sa personnalité. Malgré ses distractions, il vit plus intérieurement qu'au dehors; il communique avec les autres, mais il existe avec lui-même. Son activité, sa vie, réside essentiellement dans ses opinions, dans ses désirs, dans ses pensées, dans ses vo-

lontés. L'estime d'autrui ne nous dédommage jamais de la nôtre. Vainement serait-on en paix avec les autres hommes, si on ne l'était pas avec soi. Dans la recherche des règles de la morale, il faut donc s'occuper de l'individu avant que de s'occuper de la masse; il faut juger de la société par l'homme, au lieu de vouloir observer l'homme par la société.

C'est donc le *moi* humain qu'il s'agit de diriger. Mais que serait-ce que ce *moi*, qui a, tout à la fois, la conscience de ses moyens et de ses limites, de sa force et de sa faiblesse, de sa grandeur et de sa misère; qui tend sans cesse au bonheur, sans pouvoir l'atteindre, dont l'existence actuelle et présente serait si fugitive et si rapide, si elle ne se composait perpétuellement du passé et de l'avenir? que serait ce *moi* caché, désert et solitaire, qui voudrait tout rapporter à lui, à qui rien ne pourrait suffire, et qui ne pourrait se suffire à lui-même? D'où viendrait-il? où irait-il? quelle serait sa destination, et qui en serait le régulateur? Ces grandes questions sont répondues par la conscience que nous avons de n'avoir pas toujours *été*, et par celle de ce que nous sommes.

Un être intelligent, perfectible, libre et intérieur, comme l'homme, serait, à ses propres yeux, un être aussi malheureux qu'absurde, s'il n'entrevoyait pas un but satisfaisant à ses recherches et à sa perfectibilité, s'il ne pressentait ses rapports avec une intelligence supérieure à la sienne, avec l'auteur même de tout ce qui est. Un législateur suprême est donc aussi nécessaire à la morale qu'un premier moteur l'est au monde physique.

S'il n'y a point de loi qui ne dépende pas de nous, il n'y a point de morale proprement dite. Dès lors les actions ne sont pas seulement libres, mais arbitraires. S'il y a une loi que nous n'ayons pas faite, il y a donc un législateur qui n'est pas nous. L'existence d'une loi éternelle qui n'est pas notre ouvrage, et celle d'un *législateur-Dieu*, sont donc inséparables, dans tout homme, de la conscience qu'il a de soi, c'est-à-dire d'un être intelligent et libre, qui ne

peut agir sans motif, et qui ne doit point agir sans règle.

Mais où est le dépôt de cette loi éternelle, que j'appelle *morale*? Dans nos rapports avec Dieu, dans nos rapports avec les autres hommes, dans nos rapports avec nous-mêmes. Mais j'avertis que ces rapports différents sont indivisibles; qu'ils ne peuvent être aperçus séparément; qu'ils se lient et s'entrelacent, et qu'on ne pourrait méconnaître leur dépendance mutuelle, sans s'exposer au danger de raisonner, tantôt sur des effets sans cause, et tantôt sur des causes sans effets. Rien n'est isolé dans l'ordre moral, comme rien n'est isolé dans l'ordre physique. Dans chaque action, il faut considérer, par exemple, la règle générale avec laquelle elle doit être confrontée, le principe particulier qui l'a produite, et les effets qu'elle a ou qu'elle peut avoir. La règle est la mesure commune des actions humaines. Le motif particulier, qui les produit en constitue le mérite ou le démérite. L'effet qu'elles ont, ou qu'elles peuvent avoir, en constate le danger ou l'utilité. L'effet est indifférent pour la moralité, en tant qu'il ne dépend pas de nous; mais, sans l'intention, ou sans le concours de la volonté, les actions n'auraient ni bonté ni malice, et, sans la préexistence de la règle ou de la loi, il n'y aurait pas même d'obligation morale. Il faut donc toujours arriver jusqu'à l'homme intérieur, c'est-à-dire à nos rapports avec la loi, avec Dieu, avec nous-mêmes, pour trouver la garantie de toutes nos actions, soit de celles qui sont uniquement relatives à nous, soit de celles qui peuvent être relatives aux autres. Il ne peut donc y avoir de vrai système, si on n'embrasse l'homme tout entier.

Les moralistes de nos temps modernes, qui ne se sont occupés que de nos rapports avec nos semblables, du bien public, de la société, de nos affections sensuelles, et de notre intérêt bien entendu, ont mal connu la constitution, l'étendue et la dignité de notre être. Ils ont posé, comme base fondamentale, le soin de notre conservation et le désir de notre bien-être. De là ils ont déduit toutes les règles de la sociabilité, qui, selon eux, ne sont que les conditions d'un pacte devenu nécessaire entre les hom-

mes, pour leur conservation commune et leur bien général.

Sans doute le soin de notre conservation et de notre bien-être ne saurait être étranger à la morale, puisqu'il est commandé par la nature; mais ne voyons-nous rien au-delà? Toutes nos forces, toute notre énergie, toute notre activité, ne nous ont-elles été données que pour veiller sur notre existence physique? Si cela est, les moyens sont plus forts que la fin, et ne peuvent que la contrarier. Nos besoins de première nécessité, nos besoins réels, nous avertissent des objets qui nous sont nécessaires ou nuisibles. Ces besoins ont des limites que nous ne pouvons franchir sans en être punis par la maladie, par la douleur, ou même par la mort. Rien n'est donc plus dangereux pour nous que l'application que nous faisons, à la recherche du bien-être physique, de l'activité sans bornes qui nous précipite continuellement vers de nouvelles découvertes, de nouvelles jouissances. Car ce n'est jamais que l'imagination qui déprave nos sens, et qui fait que la volonté parle encore quand la nature se tait.

Il faut donc assigner un autre but à cette énergie de volonté, à ces facultés puissantes qui constituent l'homme. Si l'instinct de notre être physique est la *conservation* et le *plaisir*, l'instinct de notre être moral est la *perfection* et le *bonheur*. Ce dernier instinct est le sentiment de notre véritable destination, et le discernement des voies qui nous y conduisent.

L'homme a été fait ou créé sans son propre concours: il est donc en lui des choses qu'il a reçues avec l'existence. Ainsi, les besoins du corps, la santé et la maladie, le plaisir et la douleur, l'union des deux sexes et les suites de cette union, la sociabilité et ses effets nécessaires, sont des institutions fondamentales de la nature. Si l'homme, relativement à toutes ces diverses situations de sa vie, n'était capable que de sensations isolées et fugitives, tout se bornerait pour lui à parcourir aveuglément les révolutions successives auxquelles il serait assujetti; mais il a la conscience de ce qu'il est; il sent que la nature le des-

tine à veiller sur son propre salut, à vivre avec les autres ; à être enfant, époux et père ; il entrevoit, dans ces indications positives de la nature, les conditions et les lois de sa liberté : car il ne peut avoir la perception intime d'un ordre qui n'est pas son ouvrage, sans avoir celle d'une volonté suprême, antérieure à la sienne, et qui conséquemment doit devenir sa loi. De là naissent les notions d'*obligation* et de *devoir*, qui sont les véritables bases de toute morale..

Nous ne naissons point parfaits, nous naissons seulement perfectibles. Nous avons besoin d'exercice ou de culture ; mais le germe sacré de la moralité, mais cet esprit divin, dont l'action opère dans le monde tout ce qui est bien, existe dans toutes les âmes. Il perce à travers les préjugés, les erreurs et les passions. Quel est l'homme qui n'ait, d'une manière plus ou moins développée, la conscience de ce qu'il vaut, de ce qu'il doit, de ce qui lui est dû ? En est-il un seul qui n'éprouve, à l'approche d'un autre homme, l'émotion secrète et bienveillante qu'excite, dans tout être sensible, la vue de son semblable ? Partout la paternité, préparée par le plaisir attaché à l'union des deux sexes, ne devient-elle pas la source d'affections et de délices mille fois plus douces que ce plaisir même ?

Je sais que, si nous trouvons dans le cœur humain la tendresse, la compassion, la bienveillance, nous y trouvons aussi la jalousie, la colère, la cruauté, la vengeance, l'orgueil. Le matérialiste en conclut que les hommes sont susceptibles de toutes ces affections opposées comme les corps sont susceptibles de toutes les couleurs et de toutes les formes, et que les circonstances font tout. Le raisonnement des matérialistes pourrait être fondé, si tout ce qui se passe en nous s'y passait à notre insu. Je conçois que les êtres purement physiques, qui sont mus sans même savoir qu'ils se meuvent, ne sauraient être susceptibles de bien et de mal moral, et qu'ils sont aussi innocents quand ils ôtent la vie que peu généreux quand ils la donnent. Si

nous n'osons traiter de ridicule le jugement porté, dans une ancienne ville de la Grèce, contre une statue dont la chute avait tué un athlète, c'est que nous découvrons dans ce jugement le respect religieux que l'on portait, dans ces temps reculés, aux droits de l'humanité (1). Mais l'homme connaît les impressions qu'il reçoit et les sensations qu'il éprouve; il les discerne; il est le maître de ne pas leur obéir. Si l'on me demande ce que c'est que ce pouvoir de discernement, de choix, de résistance, je répondrai ce que répond le physicien interrogé sur les propriétés intrinsèques du mouvement ou de la gravitation : Je n'en connais pas l'essence. Ainsi, je connais le pouvoir dont je parle, par ses effets, et cela me suffit : car je ne puis m'assurer autrement de l'existence même de ma raison et de ma volonté. Pour réfuter le philosophe qui nie ce pouvoir, il me suffit de l'opposer à lui-même : malgré lui, il est autre lorsqu'il sent, lorsqu'il agit, lorsqu'il juge, que lorsqu'il écrit ou qu'il dispute.

Est-il question de savoir d'après quelle règle notre discernement s'exerce, ou quel est le principe de la préférence que l'on doit donner aux affections douces, honnêtes, généreuses et bienfaisantes, sur celles qui leur sont contraires ou opposées? Nous n'avons qu'à confronter ces diverses affections avec les desseins connus de la nature, desseins qui se manifestent à tous les yeux, à tous les esprits et à tous les cœurs, par le sentiment que nous

(1) Dans une fête consacrée à Jupiter, dans l'Attique, en mémoire d'une ancienne loi qui condamnait à la mort l'homme qui, dans un sacrifice sanglant, porterait le fer dans le sein d'un animal destiné au labourage, et devenu le compagnon de ses travaux, le victimaire, saisi d'horreur, s'enfuyait après avoir immolé un bœuf. On citait ses complices devant un tribunal ; ceux-ci accusaient les jeunes filles qui avaient fourni l'eau pour aiguiser les instruments ; celles-ci rejetaient la faute sur ceux qui les avaient aiguisés en effet ; ces derniers sur ceux qui avaient égorgé la victime, qui rendaient seuls responsables les instruments du meurtre, qui étaient condamnés et jetés dans la mer. (Elien, *Histoires diverses*, liv. V, chap. 14, liv. VIII, chap. 8.)

avons de nos facultés et de leur direction, et avec les notions des rapports qui nous lient à la reproduction et à l'amélioration de notre espèce. La pitié, la bienfaisance, la générosité, la tendresse, tendent à tout conserver. La cruauté, la malice, l'insensibilité, la haine, tendent à tout détruire. Les premières de ces affections sont sociales; les autres ne le sont pas. La tempérance, la modération, le courage, la patience, nous maintiennent dans le libre usage de nos sens et de toutes nos forces intellectuelles. Les excès, les emportements, la faiblesse, tuent à la fois l'esprit et le corps. Les idées du juste et de l'injuste sont inséparables des premiers mouvements de notre sensibilité. Nos propres passions, lorsqu'elles sont blessées, suffisent pour nous faire apercevoir l'iniquité de celles des autres. Nous sommes donc sans cesse rappelés à un ordre de choses que nous n'avons point établi, et auquel nous devons nous conformer, pour remplir notre destinée.

On m'objectera, peut-être, que je reviens, sans m'en douter, au principe de l'intérêt bien ordonné, de l'utilité privée et publique, après l'avoir d'abord écarté; mais ceux qui me proposeront cette objection ne m'auront point entendu. Je suis bien éloigné de condamner les écrivains qui veulent lier la pratique des vertus avec le véritable amour de nous-mêmes. Ce serait un grand bonheur de pouvoir persuader aux hommes qu'ils devraient être vertueux par intérêt, quand ils ne le seraient pas par devoir: car on ne fait point le mal pour le mal; on voudrait avoir le profit du crime sans être criminel (1); et des êtres qui chercheraient à nuire sans intérêt, ou contre leurs propres intérêts, seraient plus fous que méchants (2). Je n'ai garde

(1) « Neminem reperies qui non nequitiæ præmiis sine nequitià frui malit. » Senec., *De benef.*, lib. IV.

(2) Une femme de Sicyone, outrée de ce qu'un second mari et le fils qu'elle en avait eu venaient de mettre à mort un fils de grande espérance qui lui restait de son premier époux, prit le parti de les empoisonner. Elle fut traduite devant plusieurs tribunaux, qui n'osèrent

de méconnaître les grandes considérations qui découlent du principe du bien public ou de l'utilité générale. Qui peut douter que le bon ne tende essentiellement à l'utile, et que les affections douces et honnêtes de la nature ne soient les seules qui puissent garantir l'avantage permanent de la société ? Mais je dis que l'utile peut exister sans le bon. L'homme le plus pervers fait, quelquefois, avec des intentions qui ne sont pas bonnes, des actes qui ont une utilité réelle. J'ajoute que le bon ne produit pas toujours l'utile, parce que mille circonstances, qui ne sont point en notre pouvoir, trompent souvent les espérances de l'homme le plus vertueux et le plus honnête. Il faut donc remonter à quelque principe, autre que celui de l'utilité générale, pour découvrir la source de la bonté morale. D'autre part, je soutiens que l'amour de soi, l'intérêt particulier, l'utilité privée, seraient une règle encore moins sûre que l'utilité générale, si, en convenant qu'il est impossible que l'homme ne s'aime pas, on n'examine pas avec soin comment il doit s'aimer. Il doit le faire à la manière des êtres intelligents, qui sont capables de reconnaître un ordre établi, et de sentir la nécessité de diriger leurs affections et leur conduite d'après un plan conforme à cet ordre.

Tout est plus ou moins arbitraire dans les calculs de l'utilité générale ou de l'intérêt particulier. Rien ne l'est, si l'on reconnaît des lois naturelles antérieures à ces calculs, et qui emportent une obligation proprement dite. Alors, vous donnez un but évident et immuable à l'homme moral, et vous l'attachez à ce but par le plus fort de tous les liens, par le lien de la conscience.

J'ai prouvé ailleurs l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme; mais je dois m'occuper ici de ceux qui, en admettant ces dogmes, prétendent que la morale en est in-

ni la condamner ni l'absoudre. L'affaire fut portée à l'aréopage, qui, après un long examen, ordonna aux parties de comparaître dans cent ans. (*Val. Max.*, lib. VIII, chap. 8.)

dépendante. Bayle a soutenu qu'un peuple d'athées pouvait offrir les mêmes vertus qu'un peuple d'hommes religieux. Après lui, on a osé avancer que la morale ne peut être solidement établie qu'autant qu'on ne la fonde pas sur l'existence d'un Etre suprême, et *que l'univers ne peut être heureux, à moins qu'il ne soit athée* (1). Le sceptique matérialiste et le sceptique idéaliste se sont réunis sur ce point. Les anciens pensaient bien autrement que nos philosophes modernes, et leur suffrage mérite d'être pesé. Leur morale et leur législation portaient entièrement sur la crainte des dieux. On peut voir les lois de Zaleucus, de Minos, celle des Douze Tables (2). Platon, dans ses spéculations sur les lois, établit la religion pour premier fondement; il rappelle à la Divinité dans toutes les pages de ses ouvrages. Cicéron (3), en définissant les principes des lois, pose pour base l'existence des dieux et leur providence. Ce fut encore la religion qui fut le principal ressort de toutes les institutions et de tous les établissements de Numa. Ce législateur célèbre, qui mérite bien plus que Romulus d'être regardé comme le fondateur de Rome, *fit de Rome la ville sacrée, pour en faire la ville éternelle.*

Je conçois que l'on peut avoir et que l'on peut pratiquer une bonne morale, indépendamment de toute religion positive, ou quel que soit le culte que l'on professe, pourvu que ce culte n'ait rien de contraire au droit naturel; mais je ne conçois pas quel degré de certitude aurait la morale, et quelle pourrait être la garantie des devoirs, si l'on faisait abstraction de toute idée religieuse (4). Le sceptique

(1) La Mettrie, *Œuvres philosophiques*, *l'Homme machine.*

(2) Pythagore fonda sa doctrine sur le culte des dieux, des héros et des saints. Zoroastre établit ses lois sur le fondement de la plus belle théologie que le monde païen nous fournisse. Confucius donne pour règle fondamentale d'obéir au ciel, et de suivre en tout les ordres de celui qui gouverne.

(3) *De legibus.*

(4) Voy. Necker, *Sur l'influence des opinions religieuses.*

matérialiste, qui se fait athée, parce qu'il n'ose se faire Dieu, croit trouver une garantie suffisante de toute morale dans la manière dont on peut diriger les passions humaines, par l'éducation et par les institutions politiques. Il pense que le bien de la société est une règle plus sûre que ce qu'il appelle la superstition. Le sceptique idéaliste va jusqu'à se faire Dieu, pour se dispenser d'en reconnaître un. Selon lui, il n'existe dans l'univers que le *moi*; et l'homme connaîtrait mal sa dignité, s'il croyait avoir besoin d'un secours étranger, ou de se préoccuper de craintes et d'espérances, de récompenses et de peines, pour être vertueux. Ce n'est pas, dit-on, connaître la vertu, qui doit être essentiellement désintéressée, que de la lier à des idées de bonheur et de félicité. C'est mal se connaître soi-même, que de ne pas se borner à la jouissance sublime d'être en harmonie avec soi.

Je reconnais, avec le sceptique matérialiste, la force de l'éducation et des institutions politiques; mais l'éducation doit être dirigée. Comment le sera-t-elle? quelle sera la base de nos institutions politiques? Ne faut-il pas une prise naturelle pour pouvoir former des liens d'habitude ou de convention? La grande pensée du bien public ne suppose-t-elle pas déjà les notions du bien et du mal? La société n'a pas créé le juste et l'injuste; elle n'a pas créé la fidélité, la bonne foi, la bienveillance; mais ce sont les principes de justice, de bienveillance et de bonne foi, qui ont rendu la société possible (1). Il faut donc tou-

(1) « Est quidem vera lex, diffusa in omnes, constans, sempiterna. Huic legi non abrogari fas est, neque derogari in hac aliquid licet; neque tota abrogari potest, neque verò aut per senatum, aut per populum, solvi hac lege possumus... Neque, si nulla erat bona scripta lex de stupris, idcirco non contra hanc legem sempiternam Tarquinius vim Lucretiæ attulit. Erat enim ratio profecta à rerum naturâ, et ad recta faciendum impellens et à delicto avocans, quæ non tùm incipit lex esse quùm scripta est, sed tùm quùm orta est : orta est cum mente divinâ. » Cic.

jours remonter à des principes qui ont devancé la société même. D'Alembert, dans ses *Éléments de morale*, a cru devoir parler de la morale de l'homme avant que de parler de celle du législateur des états, de celle du philosophe. Il a senti que l'idée de faire des lois, de fonder des états, de former des associations et des pactes, n'aurait jamais pu naître, si l'homme, comme tel, n'eût pas trouvé en lui les sentiments et les dispositions nécessaires à l'établissement et au maintien de l'ordre social. De quoi se composerait la conscience publique, si elle n'était le résultat des affections et des impulsions honnêtes qui dirigent la conscience de chaque particulier? La morale n'est donc pas l'ouvrage de l'éducation, ni le fruit de la politique, mais elle doit être la base de la politique et l'objet principal de l'éducation.

Sans doute, une bonne éducation, des institutions sages peuvent contribuer et contribuent réellement à la propagation, à la pratique de la bonne morale; mais, afin que l'éducation soit assez bonne, et que les institutions soient assez sages pour produire cet effet, il faut qu'elles ne laissent point oublier aux hommes qu'il est des choses qui ne sont point faites à mains d'hommes, et qu'au-dessus de toutes les lois écrites est une loi naturelle, qui est émanée de l'éternelle justice, que l'on ne peut violer impunément, qui commande aux individus et aux nations, aux sujets et aux rois, et dont les divers législateurs ne sont et ne peuvent être que les fidèles et respectueux interprètes. Sans cela, tout est variable, incertain, arbitraire; il n'y a plus de règles générales et communes; il n'y a plus de *conscience*, ni d'*obligation* proprement dite.

Formey définit la vertu, *la justesse de l'esprit appliquée aux affaires et aux actions de la vie*. Mais, dans les choses où les passions interviennent presque toujours, peut-on être constamment vertueux, si à un esprit juste on ne joint un cœur droit? Ceux qui ne voient qu'un pur mécanisme dans l'homme moral comme dans l'homme physique, et qui font tout dépendre de la force de l'ha-

bitude ou de celle des impressions que l'on reçoit, offrent un bien misérable appui à ce qu'ils appellent les vertus sociales. L'habitude règle encore plus les manières que les mœurs, et les formes que les actions. D'autre part, il y a dans l'homme un principe actif, un principe toujours vivant, qui est toujours diversement mû selon les diverses circonstances; qui est sans cesse suceptible de nouvelles impressions, et à qui des habitudes antérieures ne sauraient conséquemment donner, dans tous les cas, une direction constante et uniforme. Dira-t-on que l'on peut se servir de certaines passions pour ménager des contre-poids à d'autres dans l'objet de maintenir un certain équilibre? Mais, sans parler de l'insuffisance de ces contre-poids, je réponds que, par un tel système, on détruit toute moralité dans le moment même où l'on se propose d'assurer la pratique de la morale. Car l'amour de la bonne renommée, de la gloire, de l'estime publique, peut, par exemple, incontestablement nous engager à faire de grandes choses, comme l'amour de la santé peut nous rendre tempérants; mais en est-on pour cela plus moral dans le sens que les hommes de tous les pays et de tous les siècles ont attaché à ce mot? Un être qui a la conscience de lui-même n'est vraiment bon, honnête et vertueux, qu'autant qu'il l'est à ses propres yeux, et qu'il continuerait de passer pour tel aux yeux des autres, s'il leur manifestait ses plus secrètes pensées (1). Pour être grand il ne suffit pas de le paraître; il faut l'être en effet. De plus, pour obtenir la réputation, il faut quelquefois sacrifier le bien. Ce n'est donc point établir la vertu, c'est en étouffer jusqu'au germe que de ne s'occuper, dans l'homme, que de l'acteur, sans s'occuper de l'homme même.

Le sceptique idéaliste croit se débarrasser de cette ob-

(1) « Pour être apte à des actions nobles et grandes, il faut, dit très judicieusement Plutarque, avoir une confiance dans ses propres forces, et une fermeté au dessus de tout éloge et de tout blâme. » *Vie de Timoléon*.

jection en disant qu'il est une *conscience*, et que tout notre devoir est de nous mettre en harmonie avec elle; mais, s'il faut l'en croire, nous dégradons l'homme presque autant que le dégrade le matérialiste en parlant de l'existence de Dieu dans un traité de morale. « Dieu ne vous est « nécessaire, dit-on (1), que pour inviter l'homme à la « vertu par la crainte d'un vengeur ou par l'espoir de la « félicité. Tout ce système est idolâtre et sensuel. Il faut « pratiquer la vertu pour elle-même, uniquement par le « soin de notre propre dignité. Tout ce qui n'est pas « moi n'est rien que par moi et pour moi : je dois donc « me concentrer uniquement dans la conscience de moi-« même. »

Je ne sais qui, du matérialiste ou de l'idéaliste, est le plus absurde; mais l'un et l'autre sont également dangereux. L'égoïsme métaphysique de l'idéaliste est le dernier terme du délire. Si l'homme est trop grand pour ne pas s'estimer, il est trop borné pour se suffire. Quel est donc ce *moi*, absolu et vague, dont on parle avec tant d'emphase, en qui tout existerait par la seule force de son libre arbitre, et qui ne s'établirait lui-même qu'en faisant abstraction de sa propre existence? L'homme peut-il donc exister sans objet? Je reconnais en lui la faculté de connaître, celle de sentir, de vouloir, d'aimer, d'agir; mais la faculté de connaître suppose hors de nous des objets de connaissance; la faculté d'aimer suppose hors de nous des objets aimables. Ce que nous disons de ces deux facultés s'applique à toutes les autres. L'infini comprend tout, c'est l'être par essence; mais le *moi* fini ne peut être vivifié que par le *toi*, et il ne peut exister que par une volonté ou par une cause antérieure à son être. C'est ce qui a fait dire très ingénieusement au philosophe Jacobi : « Dieu étant le seul être qui puisse expliquer et remplir

(1) *Appel de M. Fichte au public sur les imputations d'athéisme qui lui sont faites par l'électeur de Saxe, qui prohibe son journal.*

« l'homme, je pars, comme les Orientaux dans leurs con-« jugaisons, de la troisième personne (1). » Mais, nous dit-on, il n'y a plus de vertu s'il n'y a pas désintéressement; elle cesse si vous la fondez sur l'existence d'un Dieu rémunérateur et vengeur.

Tout ceci n'est qu'un effrayant abus de mots. Agir sans intérêt, ce n'est pas agir sans motif, sans objet et sans affections. La raison poursuit la vérité, et le sentiment poursuit le bonheur. Nous sommes portés à espérer et à craindre, comme nous sommes capables d'aimer. Le désintéressement ne consiste point à éteindre la sensibilité, ce qui serait impossible, mais à la bien diriger. Nous ne pouvons vivre d'abstractions. Le pur *moi*, contemplatif de lui-même, n'est qu'une folie spéculative, démentie par la véritable conscience que nous avons de nous.

Serai-je plus disposé à la générosité, à la bienfaisance et à toutes les vertus sociales, quand on m'aura persuadé qu'il faut renoncer à la pitié pour être vertueux en secourant le malheureux, ou en soulageant l'infortuné, et que, pour n'être pas humain sans mérite, il faut savoir l'être sans humanité? Serai-je plus disposé à remplir mes devoirs envers mes semblables, quand je ne verrai en eux que des fantômes, des êtres abstraits, sans réalité? Enfin, serai-je plus disposé à faire le bien, quand il ne m'offrira qu'une perfection logique, sans aucun but, et qu'il ne consistera que dans l'idée que j'aurai pu m'en former? Ah! gardons-nous de chercher à nous rendre insensibles, dans le vain espoir de nous rendre meilleurs! Exister pour nous, c'est sentir. Pourrions-nous ne pas vouloir être heureux, et pourrions-nous l'être, si notre cœur demeurait vide? On aime la vertu parce qu'on la trouve aimable; on la pratique parce qu'on l'aime. On se complaît dans les sentiments de tendresse, de pitié, de miséricorde, et dans

(1) *Lettres à M. Moyse Mendelshon, sur la doctrine de Spinosa*, préface, p. 24.

tant d'autres affections bienveillantes qui donnent un si doux ébranlement à l'âme, qui modèrent l'énergie et l'intérêt personnel, et qui, par cela même, sont en quelque sorte la sauve garde du genre humain. L'homme moral n'est qu'*amour*; et quel principe plus fécond que l'amour en sacrifices généreux, en actions grandes et sublimes! C'est ce sentiment qui fait les bons pères, les bons fils, les époux fidèles, les bons citoyens. Chercher le noble désintéressement qui caractérise la vertu dans une froide et triste impassibilité, ce serait chercher la vie sous les glaces de la mort, et l'être dans les sombres abymes du néant.

J'ai dit que l'homme ne peut se suffire; et la preuve en est dans nos besoins, dans nos désirs, dans nos affections, dans nos espérances, dans nos craintes. Il n'est donc pas destiné à être seul? J'en conclus que la religion lui est aussi naturelle et plus nécessaire que la société. Car, si la société est la communion de l'homme avec ses semblables, la religion est la société de l'homme avec Dieu.

Malgré ses relations multipliées avec ses semblables, l'homme est seul quand il pense, quand il désire, quand il délibère, quand il veut, et souvent même quand il agit; il est seul quand il souffre, il est seul quand il meurt. Que deviendrait l'âme humaine, abandonnée à cette solitude profonde, si elle n'en était arrachée par la grande idée de l'existence de Dieu, idée vaste et pénétrante, qui, dans tous les instants de notre existence, nous offre à la fois un législateur, un modèle, un témoin, un consolateur, un juge? Aussi l'histoire de tous les peuples constate que la religion est d'instinct, comme la sociabilité (1).

Qu'importe à la morale, dit-on, que l'on admette un

(1) « Vous trouverez des villes sans murs, sans rois, sans théâtres; mais vous n'en trouverez jamais sans dieux, sans sacrifices, pour obtenir des biens et écarter des maux. » PLUTARQUE.

Quelques voyageurs ont prétendu avoir rencontré des peuples dans lesquels, s'il faut les en croire, ils n'ont trouvé aucune trace d'idées religieuses. La Peyrouse cite deux ou trois exemples pareils. Les a-t-il

Dieu, ou que l'on ne l'admette pas? A-t-on besoin de n'avoir aucun doute sur l'existence de Platon, pour trouver admirables les maximes publiées sous son nom? Tous les êtres physiques ne suivent-ils pas leurs lois, sans avoir la connaissance de la première cause qui les meut ou les dirige? Ne suffit-il pas à l'homme de savoir que les lois de la morale sont celles de la nature, pour qu'il sente l'obligation de s'y conformer et de les suivre? Voyez les spinosistes, n'ont-ils pas publié la morale la plus pure, et n'ont-ils pas reconnu que, pour y être fidèle, il suffit de ne pas renoncer à la raison (1)?

Enoncer ces sophismes, c'est les réfuter. Je conçois qu'il est très indifférent à l'univers que Platon ait existé ou n'ait pas existé. La bonté des ouvrages de ce philosophe est très indépendante de la conviction ou des doutes que l'on a sur le point de savoir quel en est le véritable auteur: dans un pareil cas, c'est le mérite de l'ouvrage qui nous fait apprécier celui de l'auteur; mais ce n'est jamais le nom seul de l'auteur, à moins qu'il ne fût déjà célèbre sous quelque autre rapport, qui accrédite l'ouvrage. Mais un Dieu législateur donne à la morale un degré de fixité, de certitude, d'autorité et d'universalité, qu'aucun homme, quel qu'il soit, ne peut communiquer à la doctrine qu'il suit ou qu'il professe; car la raison d'aucun homme n'a le droit d'asservir celle d'un autre. Il n'est donc rien moins

bien vérifiés? Après un simple séjour de vingt-quatre heures, peut-il juger des peuples dont il ne connaît point l'idiome, et dont il n'avait entrevu que quelques individus épars sur la côte à laquelle il abordait? Un ancien voyageur avait dit que les Hottentots n'avaient point la croyance d'un Dieu. Quand on a mieux connu ces sauvages, on s'est convaincu non seulement qu'ils croyaient à un Dieu, mais qu'ils en avaient une idée très distincte et très raisonnable.

(1) « Ratio est vera lex... Sortem tuam, quæcumque sit, æquo animo feres; stultam ambitionem et rodentem invidiam procul fugabis; perituros contemnes honores, ipse brevi periturus; jucundam deges vitam, nihil admirans aut horrescens: vitam hilarè, mortem tranquillè obeamus. » (*Pantheisticon*, ouvrage imprimé en Angleterre.)

qu'indifférent pour la morale, qu'on admette ou qu'on n'admette point l'existence de Dieu.

Dire que la morale est une loi de notre nature, que tous les êtres suivent leurs lois, et qu'il ne faut que se sentir et se connaître pour se croire obligé à suivre celles qui sont inhérentes à notre manière d'exister, c'est mettre une sorte de fatalité à la place de l'intelligence, et raisonner sur des êtres pensants et libres, comme on pourrait le faire sur des êtres qui n'auraient ni pensée ni liberté. Ceux-ci suivent leurs lois par une impulsion aveugle; ils n'ont pas le pouvoir de les violer. Il n'en est point ainsi des êtres pensants et libres : de pareils êtres ne peuvent reconnaître la nécessité de se soumettre à d'autres êtres de la même espèce, et moins encore à des êtres purement physiques, dont ils se sentent indépendants dans la plus noble partie d'eux-mêmes, et auxquels ils se jugent supérieurs. Cependant, quelque idée que les êtres pensants et libres puissent se former de leur grandeur, ils sentent qu'ils sont essentiellement des êtres subordonnés, puisqu'ils sont forcés de reconnaître des limites; et ce n'est même que parce qu'ils reconnaissent des *rapports de subordination* qu'ils peuvent reconnaître des rapports d'obligation et de devoir. Or, à qui de tels êtres seront-ils subordonnés? A leur propre nature, dit-on; mais leur nature, intelligente et libre, n'emporte point de nécessité; rien ne peut forcer ni contraindre l'opinion, la volonté et le cœur; l'univers entier s'écroulerait sur l'homme, qu'il l'écraserait sans l'abattre. Des êtres intelligents et libres ne peuvent donc avoir des rapports de subordination morale qu'avec une intelligence supérieure.

Répliquera-t-on que de tels êtres doivent regarder comme leur prérogative la plus noble celle de n'avoir à obéir qu'à eux-mêmes, qu'à leur conscience? Dès lors nous voilà ramenés à l'égoïsme métaphysique. Mais oublie-t-on que, si l'homme a le sentiment de la noblesse de son être, il a également celui de son indigence? Il n'est aucun homme assez insensé pour oser croire qu'il soit à la fois

sujet et objet de toutes ses facultés. Leur action et leur tendance nous avertissent suffisamment qu'elles ont un but, qu'elles ne sont pas elles-mêmes le but, et que le seul moyen d'en jouir est de les exercer. Si la raison est la perception des choses qui appartiennent à l'esprit, la conscience est la perception de celles qui appartiennent au cœur. Il faut donc qu'il y ait quelque chose de réel qui puisse devenir l'objet de nos perceptions. C'est sans doute une grande satisfaction d'être en harmonie avec sa conscience; mais ce pouvoir de discernement, cette intelligence vive, que nous appelons conscience, doit être elle-même en harmonie avec la sagesse suprême, dont elle n'est que la représentation et l'image. Sans cela, je ne vois qu'un vide affreux dans l'âme humaine. Le dogme de l'existence de Dieu, placé à la tête de la morale, n'est pas plus contraire à notre dignité que ne l'est l'aveu forcé, par notre faiblesse, que nous ne sommes pas Dieu. Le cœur, qui a besoin d'espérer, de craindre, d'aimer, ne peut être lié à la morale que par la religion, qui n'est que Dieu rendu sensible à toutes les affections du cœur.

Je ne sais s'il est possible d'être vertueux et athée. Quelques individus heureusement nés peuvent offrir à cet égard quelques exemples rares; mais je sais que la vertu, sans l'existence de Dieu, n'est qu'un calcul de l'intérêt ou une abstraction de l'école. L'intérêt remue les passions, bien loin de les étouffer; il divise les hommes plutôt qu'il ne les unit; il les concentre dans l'abjection du *moi* sensuel. Une abstraction n'a aucune prise sur le sentiment. Cependant l'homme ne peut vivre sans affection. Il arrivera que, si l'homme ne reconnaît point de Dieu, tout, dans la poursuite de ses passions et de ses désirs, *deviendra Dieu pour lui, excepté Dieu même.* Cette sorte d'idolâtrie morale sera pire mille fois que les faux cultes des païens. Aussi Bacon observe que, *si un peu de philosophie peut nous rendre irréligieux, beaucoup de philosophie nous prouve que l'on ne peut se passer de religion.*

Si la philosophie veut être utile à la morale, elle ne

doit donc point se séparer de la religion, ni mépriser la lumière du sentiment. Le vrai ministère de la philosophie est de devenir, par ses maximes et par ses préceptes, la mémoire du cœur, et d'empêcher, en donnant des idées exactes de la Divinité, que l'on n'abuse de la religion.

La vertu a été pratiquée avant que des sages eussent disserté sur la vertu. *Aristide était juste avant que Socrate eût défini la justice.* En général, la masse des hommes se conduit par les impressions vives et spontanées de l'âme, qui sont la seule espèce convenable à la multitude, et sans lesquelles il n'y aurait peut-être que des monstres. C'est donc dans les affections naturelles qu'il faut chercher le vrai fondement de tout le bien moral dont nous sommes capables; elles peuvent être affaiblies, elles ne sont jamais entièrement éteintes. Le méchant même trouve odieux qu'on le soit à son égard. Son intérêt mis à part, il veut, autant qu'aucun autre, que l'on soit honnête, reconnaissant, miséricordieux (1).

Au milieu de nos cités les plus corrompues, si une grande vertu est mise en action sur nos théâtres, si l'on peint la courageuse fidélité d'un époux, l'intéressante résignation d'un père malheureux, le retour de la pitié filiale dans une âme long temps égarée, que vois-je? Une situation bien rendue produit subitement une commotion universelle; chaque expression de sentiment perce, comme un éclair, jusque dans le fond des cœurs. Par une sorte de prodige, l'assemblée en-

(1) « Une marque sûre, dit Hiéroclès, que la droite raison est naturelle aux hommes, c'est que l'injuste, lorsqu'il s'agit de quelque affaire où il ne va point de son intérêt, juge exactement selon les règles de la justice, et l'intempérant selon celles de la modération et de la sagesse. En un mot, tout vicieux a de justes idées en matière de choses où il ne se laisse pas prévenir par la passion. Voilà pourquoi un méchant homme peut s'amender et devenir vertueux, parce qu'il n'a qu'à ouvrir les yeux et à condamner le déréglement de sa conduite passée, qu'il ne peut que reconnaître s'il y fait bien attention. » *Commentaires sur les Vers dorés de Pythagore*, traduction de Dacier.

tière s'ébranle; on admire, on s'attendrit, on donne des soupirs ou des larmes à la vertu souffrante; on maudit le crime heureux; un rayon céleste luit dans toutes les âmes; les passions, les vices, les intérêts particuliers, s'évanouissent comme des ombres; on ne retrouve plus aucune trace des imperfections humaines dans cette multitude d'hommes (1), et la voix du peuple devient celle de Dieu.

Je suis pourtant bien éloigné d'interdire à la philosophie ou à la raison l'examen et la discussion des objets qui appartiennent à la morale. Il est utile, il est nécessaire que la raison intervienne; mais ses préceptes ne sont et ne peuvent être qu'un développement, un progrès bien ordonné de nos affections primitives. La raison dirige et régularise ces affections; elle en déduit des principes qui nous éclairent encore quand le sentiment se refroidit, et qui s'appliquent aux cas les plus délicats et les plus difficiles. Aussi, quand les peuples se civilisent, leur morale s'épure. Si c'est par la conscience que l'homme est un être moral, c'est par la raison qu'il est perfectible dans sa moralité même. Les mariages sont mieux réglés, les familles mieux gouvernées, et les devoirs respectifs mieux connus.

Les affections les plus honnêtes ont besoin que l'intelligence vienne à leur secours. Leur impulsion serait souvent trop aveugle, si elle n'était éclairée par l'entendement. En effet, les sentiments naturels, que nous avons présentés comme les fondements de la morale, pourraient devenir très funestes, s'ils étaient livrés à eux-mêmes. Comment se déterminer à punir le coupable, si l'on n'écoutait que la compassion? Comment se défendre des partialités, si l'on ne prenait conseil que de l'amitié? Comment ne pas favoriser l'oisiveté et la paresse, si on ne consultait que

(1) Alexandre, tyran de Phérès, impitoyable envers ses propres sujets, s'attendrissait à la représentation des malheurs fictifs d'Hécube ou d'Andromaque.

la bienfaisance? Pour empêcher la pitié de dégénérer en faiblesse, l'amitié en injure et la bienfaisance en abus, la raison, la saine philosophie, règle nos affections particulières par la grande pensée du bien public; elle subordonne les sentiments que nous inspirent quelques individus au sentiment plus général qui nous lie à notre espèce; elle nous prouve que la bienfaisance doit s'exercer avec discernement, et que l'amitié doit être limitée par la justice; elle nous fait entrevoir une grande cruauté, envers des hommes et envers nous-mêmes, dans la fausse pitié pour les méchants.

Que de lumières la connaissance raisonnée de nos facultés et de nos rapports, la connaissance raisonnée de nous-mêmes, n'a-t-elle pas répandues sur toutes les branches de la morale! On n'a plus envisagé les actions uniquement comme belles, mais comme bonnes; comme brillantes, mais comme honnêtes. Les fausses idées d'honneur, les vaines parades de vertu, se sont évanouies. Une doctrine simple et pratique, vraiment faite pour des hommes destinés à agir, à se supporter, à se secourir mutuellement, a succédé à des théories ridicules et contentieuses. On n'a plus demandé, comme autrefois, si le suicide est un acte de faiblesse ou un acte de courage, ce qui présente une question insoluble: car, s'il y a de la faiblesse à ne pouvoir supporter les maux de la vie, il y a du courage à mépriser la mort, c'est-à-dire à ne pas craindre ce que les hommes en général craignent le plus; mais on demande si un homme peut, en trompant les vues de la nature, refuser de porter le poids de sa propre destinée, et disposer arbitrairement d'une existence dont il est comptable au maître de l'univers. Le duel a été rangé dans la classe des crimes, l'oisiveté et l'égoïsme dans celle des vices; on a recommandé, encouragé, rehaussé toutes les vertus désintéressées et sublimes d'une âme expansive qui ne s'isole jamais des autres, qui sait, par un effort généreux, s'identifier avec ses semblables, et se placer dans une telle

situation, qu'il n'y ait que le bonheur général qui puisse ajouter à son propre bonheur.

C'est à la raison qu'il appartient de réduire en corps de doctrine ce que les particuliers se doivent entre eux, ce qu'ils doivent à la société, et ce que la société doit aux particuliers.

On ne se réunit que pour se soutenir et pour se défendre. La garantie des propriétés et des personnes est donc à la fois le principe et la fin de l'association.

La société doit à tous ses membres des lois impartiales et justes. Les lois existent pour les hommes, et non les hommes pour les lois.

La juridiction des gouvernements ne doit être qu'un pouvoir de protection et d'administration : car elle a été établie, selon Montaigne, *non en faveur des juridiciants, mais en faveur des juridiciés.*

L'utilité publique, sur laquelle les gouvernements sont chargés de veiller, n'est point, comme quelques philosophes modernes voudraient le donner à entendre, une vaine abstraction : c'est l'utilité de tous les individus qui composent le public.

Par cette définition, la maxime que *l'intérêt public doit être préféré à l'intérêt particulier* se trouve réduite à ses véritables termes. Un *intérêt* quelconque ne peut être appelé *particulier* qu'autant qu'il se trouve contraire à l'intérêt public; s'il s'y trouve conforme, il s'identifie et se conforme à lui.

Un intérêt peut être individuel dans son application, sans être particulier dans son objet. Souvent l'intérêt d'un seul est l'intérêt de tous. Il importe, par exemple, à la société que personne ne puisse être dépouillé de ses possessions, ou privé de sa liberté, de son bonheur et de sa vie, que dans les cas prévus par la loi, et dans les formes que la loi a établies. L'individu que l'on voudrait, arbitrairement et en dépit des lois, sacrifier à un mystérieux intérêt d'état, serait donc autorisé à se plaindre, au nom

sacré de l'intérêt public, et à demander d'être respecté dans ses propriétés et dans sa personne, comme s'il était lui seul la patrie tout entière.

Quand l'intérêt individuel tend aux préférences, il s'isole de l'intérêt public, il devient particulier ; mais quand il ne tend qu'à l'égalité, c'est-à-dire qu'à se maintenir dans les droits que l'association s'est engagée de garantir à tous, il a, dans une telle hypothèse, toute la faveur de l'intérêt public même. Alors, loin qu'il soit vrai qu'un seul doive souffrir pour tous, il est vrai au contraire que tous, s'ils le peuvent utilement, doivent savoir se sacrifier pour un seul : car il n'y a d'association que pour que la force puisse protéger la faiblesse, et pour que les droits individuels de chaque citoyen soient conservés et défendus par la force publique de la cité.

Il n'y a point de bien sans mélange de mal ; il n'y a point de mal dont il ne puisse résulter quelque bien. Ce qui nuit aux uns sert aux autres. Les violences exercées contre des individus peuvent tourner momentanément au profit de l'état. Les malheurs de l'état peuvent contribuer à la prospérité passagère de quelques individus. Ainsi, la confiscation arbitraire des fortunes privées accroîtra, si l'on veut, le trésor public, comme le pillage du trésor public pourrait grossir certaines fortunes privées ; mais tout ce désordre ne saurait nous présenter l'image d'un véritable bien commun.

Le principe du bien commun, qui a fondé les sociétés, est *la volonté constante de faire*, non pas seulement *le bien* de plusieurs ou de la multitude, mais celui *de l'universalité*. Ce principe n'est que la justice elle-même, qui veille sans cesse sur le corps et sur chacun de ses membres, et qui consiste à rendre ou à conserver à tout individu ce qui lui appartient.

Comme le premier bien est de ne pas souffrir, le premier précepte est de ne pas faire de mal. Ce précepte est prohibitif et absolu : il marche avant celui de faire du bien ; il oblige les souverains comme les particuliers. Dans

la politique, ainsi que dans les actions ordinaires de la vie, on n'est donc autorisé à faire, même un bien public, qu'autant que l'on s'est assuré que l'on ne fait injustement de mal à personne.

Si un seul individu souffre injustement, le principe du bien commun est violé ; le droit social est enfreint. Il n'y a d'exception à cette règle que pour les inconvénients et les maux qui ne sont point l'ouvrage de la volonté, et qui sont inséparablement attachés à l'imperfection des institutions humaines. *La justice est la vraie bienfaisance des gouvernements ;* elle est la vertu des empires ; et cette vertu peut être regardée comme la clé de la voûte dans le grand édifice de la société.

Le genre humain ne compose proprement qu'une seule famille ; mais cette immense famille ne pouvait vivre réunie sous le même régime ; elle s'est séparée en différents corps de peuples : de là vient cette multitude de nations répandues sur la surface du globe.

Les nations sont, par rapport à la société universelle des hommes, ce que les individus sont par rapport à la société particulière ; elles ont entre elles des lois à exercer et des devoirs à remplir : elles doivent toutes contribuer au bonheur de l'espèce.

La morale des nations est dans la même loi naturelle qui régit la conduite du moindre particulier ; mais, de peuple à peuple, les sentiments naturels ne peuvent conserver l'activité et l'énergie qu'ils ont d'individu à individu ; ils s'affaiblissent en se généralisant. C'est surtout alors qu'il est nécessaire que la philosophie vienne au secours du cœur, parce qu'il faut dans ce cas que la sagesse soit, en quelque sorte, le supplément du sentiment.

Aussi on a vécu pendant des siècles sans retrouver presque aucune trace de droit humain entre des hommes qui ne foulaient pas la même terre. Dans chaque peuple, l'amour de la patrie avait dégénéré en haine nationale contre tous les autres peuples. Les communications étaient interdites ; un étranger était un ennemi ; une ancienne loi

infligeait une peine à celui qui indiquait à un étranger la maison d'un Romain; chaque nation avait ses dieux, et se croyait appelée par le Ciel à subjuguer toutes les autres. La paix n'était jamais qu'une préparation à la guerre; les hostilités étaient sanglantes. Aristote compte le brigandage parmi les manières légitimes d'acquérir. Les vaincus étaient souvent exterminés; on les faisait esclaves quand on ne les mangeait pas. Le nom sacré de *droit des gens* était donné aux coutumes les plus féroces.

Diverses causes ont successivement adouci ces coutumes. Le christianisme, en s'étendant, a établi des rapports entre les différents peuples qui l'avaient embrassé. Le commerce, dont les progrès ont été facilités par tant de causes, a fait sentir aux habitants des diverses contrées le besoin de s'unir et de se rapprocher. Si on peut lui faire le reproche d'avoir affaibli le désintéressement et la générosité, on lui doit d'avoir écarté la violence et le brigandage. Mais c'est la philosophie qui a fait rentrer le droit des gens dans le sein de la morale, en montrant que cette espèce de droit n'est que l'application, à l'espèce entière, des sentiments et des principes de bienveillance et de justice qui nous lient à ceux de nos semblables avec lesquels nous vivons dans la même société.

Grotius appuyait la politique des nations sur des citations de poètes, et Puffendorff sur des coutumes ou sur des exemples qui pouvaient n'être souvent que des crimes ou des abus. Le philosophe a dit, avec le vieillard de Térence : « Je suis homme, et rien de ce qui est humain ne m'est étranger (1). » Par ce trait de lumière, il a fait entrevoir les liens de confraternité originelle, fondée sur l'identité des besoins, des peines, des plaisirs, et de tous les rapports essentiels des hommes entre eux, sous toutes les latitudes. Il a recommandé la pratique de l'hospita-

(1) *Homo sum, humani nil a me alienum puto.*
Je suis homme ; tout homme est un ami pour moi.
RACINE fils.

lité et de la bienfaisance envers tout individu qui la réclame, quels que soient ses mœurs, sa contrée, ses lois et son culte. Il a prêché la bonne foi dans les traités, la douceur dans les combats et la modération dans la victoire. Il a établi que la guerre n'est que le droit d'une légitime défense; que la conquête, par elle-même, n'est point un droit, et qu'elle ne le devient que par le consentement, au moins, tacite du peuple conquis. Il a subordonné tous les procédés des nations à la justice naturelle; et il a prouvé que cette justice est, sur la terre, la providence du genre humain.

Je sais que, les nations vivant entre elles dans l'état de nature, les plus saintes maximes du droit des gens sont souvent violées, parce qu'on a peu de moyens pour les faire observer; mais je sais aussi que les peuples qui ne peuvent être gouvernés entre eux par les lois le sont par les mœurs générales. Or, peut-on nier que les mœurs ne soient, au moins en partie, le produit de la douce et lente influence des connaissances et des lumières?

J'aperçois les progrès d'un meilleur droit des gens, dans la politique plus mesurée et plus régulière des cabinets, dans la confiance et la fréquence des communications, dans l'abolition de l'absurde droit d'aubaine, dans les lois faites partout pour modérer les rigueurs dont on usait envers les étrangers (1), dans l'extinction de la morgue nationale et de toutes les dangereuses rivalités qui en étaient la suite; enfin dans les proclamations, dans les manifestes que les gouvernements sont si attentifs à publier quand ils commencent ou repoussent des hostilités. S'ils ne sont pas toujours justes, ils sont toujours assez éclairés pour

(1) « La porte de justice a été ouverte à tous les étrangers. » *République de Bodin*, liv. I, ch. 7, p. 79.

« Les étrangers sont regardés, en France, comme personnes privilégiées quand ils viennent réclamer la protection nationale. » D'AGUESSEAU, t. IX, p. 324.

vouloir le paraître; ils sentent qu'il est des principes que l'on ne peut plus méconnaître sans honte et sans danger, et qu'il existe, pour ainsi dire, au milieu des nations policées, une sorte de conscience publique qui juge les peuples, les souverains, qui juge les justices même.

Ainsi la morale, bien connue et bien développée, embrasse les individus, les familles, les corps de nation, la société générale des hommes. La philosophie peut et doit montrer cette liaison; mais elle détruit son propre ouvrage si, en établissant la morale, elle écarte la religion. Dans nos connaissances ordinaires, l'esprit et le talent font tout; mais, dans la morale, on n'arrive jamais jusqu'à l'homme, si on n'arrive jusqu'au cœur. C'est dans le cœur que les premières semences de la vertu ont été jetées, et ce n'est que par le cœur que l'homme peut s'attacher à la vertu, et se rendre capable de tout ce qu'il y a de beau, de bon, de grand. Or il n'y a que la religion qui puisse être la vie du cœur ou de la conscience. Car, sans la religion, que seraient les conseils, les remords, les promesses ou les terreurs de la conscience? Si la morale est une des grandes preuves du dogme de l'existence de Dieu, parce qu'elle annonce des rapports qui ne peuvent être qu'un pur ouvrage de l'équité suprême, d'une éternelle intelligence, le dogme de l'existence de Dieu est, à son tour, le premier appui de la morale. Toute doctrine est fausse, qui ne réunit pas à la fois Dieu, l'homme et la société.

Mais, en réunissant ces trois objets, on s'est convaincu que la morale est la plus complète de toutes les sciences, soit qu'on la considère par rapport aux vérités qui en sont le principe, soit qu'on la considère par rapport à l'enchaînement de ces vérités et des connaissance qui en naissent. En métaphysique, la chaîne de nos connaissances est souvent rompue; en physique, elles sont dispersées comme en différents points, qui sont, plus que d'autres, à notre portée; mais, en morale, tout se tient. Les vérités naissent des vérités. Toutes les difficultés ont leur solution en elles-mêmes. Si nous nous trompons quelquefois, c'est dans l'ap-

plication du principe connu; mais l'erreur ne frappe jamais sur le principe. Dans cette grande et importante science, tout est fondé sur ces bases inébranlables, que nous sommes hommes, que nous vivons avec d'autres hommes, qu'il est un ordre que nous n'avons point établi, et que cet ordre est sous la puissante garantie de son auteur. Il n'y a plus de sûreté pour la terre, si l'on rompt la chaîne d'or qui suspend la terre au ciel.

—

CHAPITRE XXIII.

Du système des philosophes modernes en matière de religion positive.

Il est des choses que l'on dit toujours parce qu'elles ont été dites une fois. De ce nombre est l'assertion, trop accréditée, qu'aucun philosophe n'a cru à la religion de son temps. Hume, qui était philosophe, et qui s'avouait incrédule, combat cette assertion; il la repousse par des observations générales sur l'influence que les institutions établies exercent toujours, plus ou moins, sur ceux qui vivent au milieu de ces institutions; il la repousse encore par l'exemple de Xénophon et de plusieurs autres philosophes de l'antiquité, et par celui de nos plus grands philosophes modernes, tels que Pascal, Locke, Newton, Clarke, Leibnitz, Malebranche (1).

J'observerai que la foi des hommes qui ont honoré l'Europe dans les derniers siècles n'était point une foi d'habitude ou de préjugé, mais une foi raisonnée. Newton, Locke, Clarke, Leibnitz et Malebranche, ont écrit sur des matières religieuses. Bayle est forcé de convenir que *les Pensées* et *la Vie de Pascal* le frappent plus que vingt traités sur la vérité de la religion chrétienne.

Si la science et les lumières étaient incompatibles avec la foi religieuse, le christianisme n'aurait pas l'avantage de compter parmi ses défenseurs des Grotius, des Bossuet, des Fénelon, des Nicole, des Arnauld, des Fleury, des Butler, des Warburton; et, parmi ses croyants les plus zélés, des Milton, des Corneille, des Racine, des Boileau, des Euler, et généralement les littérateurs, les savants et les écrivains les plus distingués qui ont vécu avant les derniers temps.

D'Alembert, dans un petit ouvrage *sur l'abus de la critique en matière de religion*, pense comme Hume,

(1) *The natural history of religion.* Note (ddd).

puisqu'il reproche aux théologiens de suspecter trop légèrement l'orthodoxie des philosophes. Il cite en preuve Descartes, accusé d'athéisme, malgré les nouvelles démonstrations qu'il avait données de l'existence de Dieu. Quelques auteurs indulgents pour les paradoxes nous ont même averti que l'on peut bâtir des hypothèses comme philosophes, sans cesser de croire et de vivre en chrétiens.

La Mettrie a voulu lire dans les cœurs. Il est tombé dans l'inconvénient que d'Alembert reproche aux théologiens. Jaloux de persuader qu'il est impossible d'être philosophe et religieux, il s'est replié sur les intentions des écrivains, quand il n'a pas pu se prévaloir de leurs ouvrages. Ainsi il n'a point dit, avec d'Alembert, que Descartes n'était point athée, puisque d'Alembert a prouvé l'existence de Dieu; mais il a dit que Descartes n'a donné quelques preuves de l'existence de Dieu que pour être impunément athée. Il a mieux aimé transformer les philosophes en lâches hypocrites, que de les supposer probes et croyants : je dis en lâches hypocrites, car il faut vraiment être bien lâche pour que la crainte des hommes ne nous permette d'être braves que contre Dieu.

L'opinion de La Mettrie s'est répandue à mesure que l'esprit de parti s'est joint à l'esprit d'incrédulité, et que des classes entières d'écrivains se sont vouées à propager l'irréligion. Alors on ne s'est plus contenté de raisonner, on a trouvé plus expédient et plus commode d'imposer à la multitude par le nombre des suffrages et par le poids des autorités. On a espéré que ceux qui n'auraient ni le loisir ni les moyens de devenir incrédules par système le seraient ou chercheraient du moins à le paraître par vanité (1).

(1) Voyez le fameux *Dictionnaire des athées*, par Sylvain Maréchal et Lalande, dans lequel les apôtres du christianisme et son divin fondateur lui-même sont rangés parmi les athées. Je le cite pour rappeler qu'il excita l'indignation de l'empereur, qui, de son quartier-général, en Pologne, adressa à son ministre de l'intérieur, M. le comte de Champagny, une lettre qui devait être lue à l'Institut, et qui tançait vivement le savant astronome qui avait trempé dans le scandale d'une telle publication. (*Note de l'éditeur.*)

N'exagérons rien, et accordons que des philosophes et des savants ont pu et peuvent être encore incrédules de bonne foi; mais comment les esprits-forts de nos jours peuvent-ils prétendre que la qualité de *croyant* et d'*homme religieux* répugne à celle de savant et de philosophe? C'est en examinant cette question que nous allons développer l'abus que l'on a fait de la philosophie en matière de religion positive. Nous ferons pourtant remarquer aussi combien l'esprit philosophique, en écartant la superstition et les fausses doctrines religieuses, a su se rendre utile à la véritable religion.

Trois classes d'hommes rejettent également toute religion positive ou révélée : les athées, les déistes et les théistes.

Aux yeux des athées, une révélation divine ne serait qu'un effet sans cause. Si Dieu existe, disent-ils, qu'il se montre, et puis nous examinerons s'il a parlé.

Les déistes admettent l'existence de Dieu, par la considération de la nécessité d'une première cause; mais ils soutiennent que Dieu n'a pas de rapports plus particuliers avec l'homme qu'avec le reste de ses créatures; qu'il n'a pas besoin de notre culte ni de nos hommages; que la raison ne peut rien affirmer sur une vie à venir; que, dans la vie présente, la sage compensation des biens et des maux prévient tout reproche fondé contre la justice divine; que Dieu est trop grand pour s'occuper de nous; que nous sommes uniquement faits pour vivre avec nos semblables; qu'une bonne morale et une bonne législation suffisent pour atteindre ce but, et que toutes les questions religieuses ou théologiques sont trop obscures ou trop incertaines pour n'être pas étrangères à nos recherches.

Les théistes, en admettant l'existence de Dieu, reconnaissent encore que les hommes lui doivent un culte, et qu'il sera leur juge, comme il a été leur créateur. En conséquence, ils admettent des peines et des récompenses dans une autre vie. Mais, s'il faut les en croire, il n'est pas nécessaire d'en savoir davantage. Nous avouons, continuent-ils, qu'une révélation est possible; mais il sera

toujours plus sûr que la raison vient de Dieu, qu'il ne peut l'être que telle ou telle autre révélation en vienne : il faut donc s'en tenir à ce que la raison enseigne.

Les théistes se réunissent aux déistes et aux athées pour soutenir que l'hypothèse d'une révélation est la source de la morale arbitraire; qu'elle est le principe de la superstition, de l'enthousiasme et du fanatisme; que l'athéisme est préférable à des idées superstitieuses; qu'il y a trop de fausses religions, pour croire qu'il y ait une religion véritable; que les doctrines et les cérémonies religieuses n'ont pas rendu les hommes meilleurs; qu'il est impossible de donner un caractère d'universalité à des religions qui ne sont jamais prêchées que par quelques hommes, et qu'en général toute doctrine que l'on suppose révélée n'a eu jusqu'ici que le malheureux effet d'obscurcir les vérités que nous connaissons déjà par les seules lumières de la raison naturelle, ou d'y ajouter des dogmes inutiles à connaître, et des pratiques inutiles à observer.

Examinons s'il y a quelque chose de vraiment philosophique dans tous ces systèmes de philosophie.

Les théistes, les déistes et les athées, qui professent des opinions différentes, et même opposées, s'accordent tous en ce point, qu'il ne faut écouter que la raison, et que *raison* et *révélation* ne peuvent aller ensemble.

Qu'est-ce donc que la raison? Si la raison était la science universelle, si elle était la science innée, j'applaudirais au principe qu'il ne faut écouter qu'elle. Pourquoi chercherait-on hors de soi ce qu'il serait bien plus commode et bien plus sûr de chercher et de trouver en soi? Mais la raison n'est pas la science; elle n'est qu'un des moyens qui nous ont été donnés pour l'acquérir; elle est la faculté de comparer, de juger, de composer et de décomposer les matériaux qui forment ensuite la science. La raison ne crée pas les matériaux; elle les reçoit du sentiment intime, de nos sens extérieurs, et de toutes les facultés de notre âme, par lesquelles nous avons le pouvoir d'observer et même de reproduire ce qui se passe en nous et hors de

nous. Conséquemment, loin que l'on soit autorisé à dire qu'il ne faut écouter que la raison, je dis, au contraire, que la raison doit elle-même écouter attentivement l'instruction qu'elle ne peut tenir que de nos autres facultés. Sans doute elle doit être consultée, puisque le droit de vérifier et de juger lui appartient; mais elle ne peut marcher seule; elle ne peut venir qu'à la suite des autres facultés qui sont en avant d'elles, qui l'avertissent ou l'instruisent de ce qui est. Le vrai principe n'est donc pas qu'il faut n'écouter que la raison, mais qu'en tout il faut faire usage de sa raison.

Cela nous suffit, dira-t-on, car *raison* et *révélation* ne peuvent aller ensemble. Il ne faut que faire usage de la raison pour proscrire toute révélation quelconque.

Je crains bien que tout ceci ne soit qu'un abus de mots. Il est des choses dont nous nous instruisons par nous-mêmes, il en est d'autres qui nous sont communiquées par autrui. Toute communication qui nous est faite d'un fait ou d'une vérité quelconque est une sorte de *révélation*. J'appelle *révélation*, en général, la manifestation d'une chose qui, jusque là, nous était inconnue. Newton nous a révélé le système du monde. Pascal et Toricelli nous ont révélé la pesanteur de l'air. Les découvertes que nous n'avons pas faites nous ont été vraiment révélées, puisqu'elles ne sont pas notre ouvrage.

Dira-t-on que nous pouvons vérifier par nous-mêmes tout ce que les premiers inventeurs des arts et des sciences nous ont transmis, et qu'en conséquence notre raison a toujours le pouvoir de s'approprier leurs découvertes? J'en conviens; mais combien d'objets que nous ne connaîtrions jamais, si on ne nous les révélait pas! combien d'objets qui, après la révélation, ne sont plus susceptibles d'une vérification réelle et actuelle! L'homme ne vit qu'un instant, et, pendant cet instant, il n'existe jamais que dans un point donné. Il aurait éternellement ignoré ce qui s'est passé lorsqu'il n'était pas encore, s'il n'en avait la révélation par l'histoire; il ignorerait éternellement ce qui se passe où il n'est pas,

s'il n'en était instruit par le témoignage de ses contemporains. Il ne peut point vérifier par lui-même les faits qui qui se sont passés avant lui ou loin de lui; il ne saurait jamais en avoir l'expérience personnelle. Cependant nous reconnaissons une *certitude historique* relativement aux événements qui nous ont précédés, et nous reconnaissons une *certitude d'information et d'enquête* pour les événements et les faits qui arrivent de notre temps. Il y a donc des choses que tout homme raisonnable se croit obligé d'admettre, quoiqu'il ne puisse pas les vérifier par lui-même.

Saurions-nous encore ce qu'un homme pense, ce qu'il sent, s'il ne nous le révélait pas? La parole et l'écriture ne sont-elles pas une espèce de révélation continue, qui nous rend sensibles les choses les plus cachées et les plus secrètes, les idées les plus abstraites et les plus intellectuelles? Il ne faut donc pas avancer que *raison* et *révélation* ne peuvent aller ensemble, mais il faut dire que la raison est journellement alimentée par des vérités révélées, c'est-à-dire par des vérités qu'elle reçoit et qu'elle ne découvre pas.

Si, dans le nombre de ces vérités, il en est qu'elle peut toujours réclamer comme son ouvrage, puisqu'on n'a pu les découvrir sans elle, et qu'elle peut constamment les vérifier après la découverte, il en est aussi qui n'ont pu ou ne peuvent lui être notifiées que par une révélation positive, et qui ne sont susceptibles d'autre vérification que celle du poids et du nombre des témoins qui nous les ont transmises. Cependant, c'est sur des vérités de cette seconde espèce que reposent la plupart des principes que nous avons établis dans les sciences, et qui ont pour base des phénomènes observés avant nous, et qui ne se reproduisent plus, ou qui ne se reproduisent que très rarement. Ce sont des vérités du même genre qui fondent la certitude des anciennes lois dans le droit public des nations, qui assurent la marche du magistrat dans les questions de possession et de propriété, dans la punition des crimes; celle de l'homme d'état dans les affaires politiques, d'administration et de

gouvernement ; enfin, celle de tous les hommes dans leur vie privée et publique.

On objecte qu'il ne faut pas confondre les communications ou les révélations humaines avec l'hypothèse d'une révélation divine. Ces choses, dit-on, ne se ressemblent pas. Dans les communications ou les révélations humaines, je n'apprends d'un autre que des vérités que j'aurais pu découvrir directement, ou des faits plus ou moins semblables à ceux qui se passent sous nos yeux. Celui qui m'instruit s'est servi de sa raison ou de ses sens, comme j'aurais pu le faire; tout est naturel dans la manière dont il a acquis les connaissances qu'il me communique, et tout l'est dans la manière de me les communiquer. Il en est autrement dans l'hypothèse d'une révélation divine : il faut remonter à un être que je ne vois point et que je ne comprends pas; il faut supposer que cet être s'est communiqué à l'homme ou aux hommes qui me parlent en son nom. Je ne vois pas les ressorts secrets de cette communication, et le résultat aboutit à des dogmes qui n'ont rien de commun avec ce que je connais, ou à des pratiques dont ma raison n'aperçoit pas l'utilité.

Si l'on pense, avec l'athée, qu'il n'y a point de Dieu, il est absurde de supposer une révélation divine. L'hypothèse d'une révélation divine est encore une absurdité, si l'on pense, avec le déiste, que le Dieu de l'univers n'a pas des rapports plus particuliers avec nous qu'avec le reste de ses créatures, et qu'il serait injurieux à sa gloire et à sa grandeur d'imaginer qu'il a besoin de notre culte et de notre hommage. Enfin, l'hypothèse d'une révélation divine n'est pas une moindre absurdité dans le système du théiste, qui pense que les dogmes de la religion naturelle, dont nous sommes instruits par notre conscience et par notre raison, nous dispensent de recourir aux fables d'un visionnaire ou à l'enthousiasme d'un inspiré.

Reprenons ces objections. J'avoue la différence qui existe entre les communications ou les révélations humaines et l'hypothèse d'une révélation divine. Mais en

quoi consiste cette différence? Il est essentiel de le déterminer avec précision. Je le ferai, après avoir écarté quelques sophismes trop vagues pour qu'ils puissent arrêter long-temps.

L'athée nous dit qu'il ne peut point y avoir d'effet sans cause, et que conséquemment il est impossible de supposer une révélation divine, si déjà on ne reconnaît un Dieu. Démêlons l'équivoque. Sans doute il implique contradiction d'admettre à la fois l'hypothèse de la non-existence de Dieu et l'hypothèse d'une révélation divine, comme il implique contradiction de supposer un effet, quand on ne suppose point de cause; mais il est incontestable qu'une cause que l'on ne voit pas peut être constatée par des effets que l'on voit. Autre chose est d'admettre un effet sans cause, autre chose est de prouver la cause par l'effet. Je ne dis point qu'il soit possible de reconnaître une révélation comme divine, sans reconnaître en même temps qu'il y a un Dieu; mais je dis que l'existence de Dieu peut être prouvée ou rendue plus frappante par une révélation marquée à des caractères que l'on ne rencontre pas dans les ouvrages des hommes; et, en cela, je suis d'accord avec l'athée lui-même, qui, en soutenant que Dieu se manifesterait s'il existait, suppose nécessairement qu'une manifestation positive prouverait l'existence de Dieu.

Je ne conçois pas pourquoi le déiste, qui admet un Dieu, refuse d'admettre son gouvernement moral sur les enfants des hommes. N'est-il pas constaté, par la seule évidence des choses, que des êtres sensibles, intelligents et libres, ont, avec l'intelligence suprême, des rapports que ne sauraient avoir avec elle des êtres privés de sentiment, d'intelligence et de liberté? Le déiste objecte que Dieu est trop grand pour que nous puissions supposer que notre culte, nos prières, nos hommages, nos faibles œuvres, contribuent à sa gloire ou à son bonheur. On ne sait donc pas que la religion n'est pas fondée sur le principe que *Dieu a besoin de l'homme*, mais sur cet autre principe que

l'homme a besoin de Dieu, principe et fin de l'homme.

Je reconnais, avec le théiste, une religion naturelle, c'est-à-dire une religion dont les dogmes peuvent être justifiés par les seuls efforts d'une raison éclairée. Il reconnaît lui-même la possibilité d'une révélation positive; mais il se perd, avec le commun des théologiens, dans des questions préalables sur le nécessité ou l'utilité d'une telle révélation. Je l'invite à se départir de toutes ces questions, qui sont presque toujours arbitraires quand on ne les considère que d'une manière abstraite et générale. Une révélation positive est un fait; ce fait est-il ou n'est-il pas? Voilà le véritable point de difficulté.

Je reviens à l'examen de la grande différence que tous les incrédules observent, relativement aux motifs de crédibilité, entre les communications ou les révélations humaines, et l'hypothèse d'une révélation divine. Selon eux, une révélation que l'on suppose divine doit être établie par des preuves plus claires que le jour. Si Dieu se manifeste, il doit se manifester en Dieu.

Je n'ai garde de vouloir que les hommes se livrent, sans preuves, à des idées arbitraires de révélation. Il faut de fortes preuves pour autoriser une révélation comme divine. Ces preuves doivent être telles, qu'aucun esprit raisonnable ne puisse, de bonne foi, leur refuser son assentiment; mais je crois que c'est une grande erreur de penser que les preuves d'une révélation divine doivent être uniquement mesurées sur la toute-puissance de Dieu, sans aucun égard à l'état et à la constitution connue de l'homme.

L'homme est libre, et, dans l'exercice de sa liberté, il peut se refuser à la vérité et résister à la vertu. Pour découvrir le vrai et s'y fixer, il doit faire un bon usage des facultés de son esprit; pour devenir vertueux, il doit savoir régler les mouvements de son cœur. Il est des erreurs involontaires; mais, en général, les erreurs sont notre ouvrage comme les vices. Veut-on que cet état de liberté cesse? Alors il faut renverser tout l'ordre de la vie pré-

sente. Il dépendait sans doute de la toute-puissance divine d'exercer un empire absolu sur les âmes, et de ne rien laisser, soit dans nos actions, soit dans nos pensées, à l'arbitrage de notre volonté ni à celui de notre entendement; mais l'hypothèse d'une religion révélée à des hommes qui conservent la raison pour juger, et la liberté pour choisir, n'emporte aucune idée de coaction ni de contrainte, et rien n'empêche que Dieu veuille éclairer nos pas sans forcer notre conviction, aider notre faiblesse sans détruire ou changer notre nature. Comment même serions-nous autorisés à supposer que les conditions fondamentales selon lesquelles nous existons ne sont pas celles selon lesquelles nous devons être gouvernés?

La constitution connue de l'homme prouve encore évidemment qu'il n'est pas une pure intelligence. Il est obligé de se créer des signes pour fixer ses conceptions; il ne peut communiquer ses sentiments et ses pensées, et il ne peut recevoir les communications qui lui sont faites que par la parole, par l'écriture, par des moyens équivalents ou par des actions. Il est donc très conforme à notre manière d'être qu'une religion révélée s'établisse par la parole, par l'écriture et par des faits; et il n'est certainement pas contraire à la sagesse et à la grandeur de Dieu d'employer, pour se faire connaître, des moyens conformes à notre constitution naturelle, puisque cette constitution est son propre ouvrage.

Mais, dit l'incrédule, si je retrouve le même mode de communication dans les révélations humaines et dans les révélations divines, comment distinguerai-je l'œuvre de Dieu de celle des hommes, surtout si ce ne sont jamais que des hommes qui me parlent au nom de Dieu?

Je réponds à l'incrédule : Connaissez-vous quelque autre moyen que la parole, l'écriture ou l'action, pour rendre sensible aux hommes ce que vous voulez leur manifester? La parole et l'écriture ne servent-elles pas à publier la vérité? Confondez-vous pourtant la vérité avec l'erreur ou le mensonge? Les bonnes et les mauvaises

actions ne se ressemblent-elles pas dans leur forme extérieure, c'est-à-dire en leur qualité commune d'actes physiques ou matériels? Cependant, ne distinguez-vous pas la moralité des unes et l'immoralité des autres? La raison naturelle, me direz-vous, suffit pour me diriger dans ces sortes de jugements. Eh bien! consultez-la aussi dans les affaires religieuses. Tantôt vous disiez qu'il ne faut écouter qu'elle, et, dans ce moment, c'est moi qui suis obligé de vous inviter à en faire usage. Vous voudriez une révélation qui pût vous ôter le pouvoir de n'y pas croire et vous dispenser de recourir à votre raison. Mais votre condition, mais la constitution de votre nature intelligente et libre, ne vous avertit-elle pas que vous devez vous réduire à chercher s'il existe, non une révélation capable de prévenir tout raisonnement, mais une révélation suffisante pour satisfaire tout homme raisonnable.

Si, dans cette recherche, votre raison ne veut pas s'égarer, elle doit s'appuyer sur ce qu'elle connaît, et ne pas supposer arbitrairement ce qu'elle ne connaît pas. En matière de religion, comme en toute autre matière, il ne faut se permettre aucune hypothèse arbitraire. Il faut partir des points constatés par l'observation et par l'expérience; il faut aller du connu à l'inconnu. Si nous voulons, par exemple, nous enquérir du mode de révélation qui, dans notre sens, eût été le plus convenable à la sagesse ou à la bonté divine, nous tombons dans des contestations interminables, insolubles, parce que, relativement à ces questions, nous manquons d'éléments connus et assurés; mais l'expérience commune, et notre propre expérience, nous apprennent que les idées les plus intellectuelles et les plus sublimes peuvent nous êtres rendues sensibles par des signes, et que les vérités les plus cachées peuvent nous être indiquées ou manifestées par des faits. Pourquoi donc, malgré l'éveil donné à notre raison par tant de phénomènes, ne chercherions-nous pas, à travers tant de religions diverses, s'il n'y en a pas quelqu'une

qui puisse nous être présentée, à juste titre, comme l'œuvre de Dieu?

Je sais qu'aux yeux de l'incrédule, des traditions, des écritures, des témoignages, ne sont que des moyens humains, qui ne peuvent ni annoncer ni constater une révélation divine; mais expliquons-nous, et d'abord convenons des termes. Quel sens attache-t-on à ces mots, *moyens humains?* Il est des moyens qu'on appelle *humains*, parce qu'ils sont au choix arbitraire de l'homme; il en est qui dérivent de notre organisation, de notre manière d'exister et de la constitution présente de toutes choses. Si les moyens de cette seconde espèce sont appelés *humains*, c'est sous le point de vue d'après lequel on donne à notre intelligence le nom de *raison humaine*; mais réellement ils ont leur principe dans la nature elle-même. Ainsi, les faits que nous n'avons pas vus ne pouvant nous être prouvés que par le récit des personnes qui en ont été les témoins, la voie des témoignages est le seul moyen que la raison nous offre pour acquérir la preuve d'un fait. D'autre part, la mémoire des faits prouvés ne peut être conservée que par des monuments, par des écrits, par la tradition. C'est encore un effet des lois qui régissent notre espèce, que nous ne puissions faire ni recevoir la manifestation des sentiments et des idées que par des signes ou des actions. Je pense, avec l'incrédule, qu'une religion divine doit être étayée sur des moyens autres que ceux qui dépendent uniquement du caprice ou du choix arbitraire de l'homme. Ainsi les violences et les conquêtes de Mahomet ne sauraient nous prouver la vérité de la religion mahométane, toute fondée sur la puissance du glaive. Sous ce point de vue, je conviens que des *moyens humains* ne peuvent ni annoncer ni contester une *révélation divine*; mais prétendre que Dieu, en se manifestant aux hommes, aurait dédaigné des *moyens humains*, tels que des signes ou des faits qui tombent sous les sens, c'est prétendre, en d'autres termes, que

Dieu, en se manifestant à des êtres sensibles, aurait dédaigné des moyens qui sont intimement liés avec l'organisation de ces êtres, et qui conséquemment sont l'ouvrage de Dieu même.

L'incrédule réplique qu'il appelle *moyens humains* tous les *moyens* naturels ou arbitraires dont les hommes peuvent abuser. « Je crois, dit-il, que, si Dieu se fût ma-
« nifesté aux hommes, il l'eût fait par une révélation
« immédiate, et non par des écrits ou par des traditions,
« que les hommes peuvent si facilement supposer, al-
« térer ou corrompre, et qui sont d'ailleurs périssables
« comme eux. »

Il faudrait donc, dans le système de l'incrédule, qu'une religion, pour être réputée divine, ne dût son établissement qu'à des moyens propres à produire infailliblement leur effet sur nous, sans l'intervention de nos sens, de notre raison, de notre liberté. Car nos sens peuvent nous tromper, nous pouvons faire un mauvais usage de notre raison, et c'est avec la liberté que nous abusons de tout. Un tel système ne se réfute-t-il pas par sa propre exagération?

L'idée d'une révélation immédiate, qui paraît d'abord si simple, est plus composée que l'on ne pense. Une révélation ne pourrait être immédiate qu'autant qu'elle serait présente à chaque génération et à chaque nouveau-né dans toutes les générations. Le genre humain commence et finit à chaque instant. La révélation serait-elle continue ou passagère? Si elle n'était que passagère, des sceptiques obstinés ne se refuseraient-ils pas à la distinguer d'un simple rêve? Si les traces en étaient permanentes, ne s'affaibliraient-elles pas, comme l'on voit s'affaiblir toutes nos autres impressions? Si la révélation était continue, quels en seraient les caractères? Suppose-t-on que la force de cette révélation aurait l'effet de surmonter, de briser toutes les puissances de notre âme? Dès lors nous deviendrions étrangers à la nature et à la société, pour vivre dans la contemplation et dans l'extase. On ne

retrouverait plus l'homme. Si, par contraire, la révélation ne répandait qu'une lumière ni plus pénétrante ni plus irrésistible que celle de la conscience, les incertitudes et les erreurs continueraient d'affliger l'humanité. Les sophistes n'élèvent-ils par tous les jours des doutes, aussi scandaleux qu'absurdes, sur le point de savoir si la conscience est véritablement le cri intérieur de l'éternelle équité, ou si elle n'est que le produit de l'habitude? D'autre part, combien de consciences erronées! et, sans parler d'erreur, combien d'hommes qui résistent à leur conscience!

Le système de l'incrédule n'éclaircit donc rien, et il a le vice de nous plonger dans des discussions ridicules sur ce qui peut ou doit être, tandis que nous devons nous borner à ce qui est.

Y a-t-il une religion révélée, et quel est le mode dans lequel cette religion nous a été donnée? Ce ne sont pas là des questions de droit, mais des questions de fait.

Nous ne pouvons avoir aucune idée nette et précise de la sagesse de Dieu, qui est infinie. Il nous est donc impossible de déterminer, avec quelque certitude, le principe des œuvres de Dieu. Nous sommes réduits à observer celles qui sont à notre portée ou qui tombent sous nos sens. Je ne cesserai de réclamer pour la religion la règle que j'ai réclamée ailleurs pour les sciences, et d'après laquelle nous devons lier toutes nos recherches, non à des hypothèses ou à des spéculations arbitraires, mais à des perceptions immédiates et à des notions sensibles. Je ne veux pas que l'on ait une philosophie pour les sciences, et une autre philosophie pour la religion. On a reproché à Descartes d'avoir raisonné sur les lois de la nature d'après l'idée qu'il s'était formée de la sagesse de Dieu, au lieu d'observer les faits que lui offrait la nature elle-même. Les erreurs de Descartes prouvent combien le reproche était fondé. Applaudirions-nous donc à ceux d'entre les philosophes qui, se livrant à de vaines spéculations sur les plans qui leur paraissent les plus conformes à la sagesse de Dieu, pro-

scrivent tout mode de révélation qu'ils ne croient pas compatible avec cette haute sagesse? Je dis à ces philosophes : « Observez les faits, voyez ce qui s'est passé dans le monde en matière de religion, et vous prononcerez ensuite. » En effet, nous vivons dans un ordre successif de choses; or, depuis que cet ordre existe, Dieu, annoncé par le spectacle de la nature et par notre propre conscience, ne s'est-il jamais manifesté plus particulièrement aux hommes par aucun des moyens qui ont été donnés à l'homme pour s'instruire? Le monde moral n'a-t-il pas eu ses phénomènes comme le monde physique? Dans toutes ces questions, qui ne sauraient appartenir au pur raisonnement, la philosophie ne doit pas plus renoncer au secours des traditions, que la raison, dans ses recherches, ne doit dédaigner les matériaux qui lui sont conservés par la mémoire.

Des traditions, dit l'incrédule, peuvent être facilement supposées ou altérées par les hommes. J'en conviens; mais, comme nous avons les règles de la logique pour nous garantir la justesse du raisonnement, n'avons-nous pas les règles de la critique pour nous garantir la certitude des faits?

Objectera-t-on que ces règles, suffisantes pour constater des faits qui ne sortent pas du cours naturel des choses, ne sauraient suffire pour constater un fait tel que celui d'une révélation divine? Je réponds qu'il ne faut pas confondre, dans l'hypothèse d'une révélation divine, les circonstances pour ainsi dire extérieures, qui ne semblent destinées qu'à la naturaliser sur la terre, avec les circonstances d'un ordre plus élevé, qui doivent être pesées, pour savoir si cette révélation a ou n'a pas sa racine dans le ciel. J'appelle *circonstances extérieures* celles qui ne sont relatives qu'à la date, à la suite, à l'existence matérielle des faits que l'on suppose révélés; et j'appellerai *circonstances morales* celles qui nous font apprécier la qualité de ces faits, en déterminant leurs caractères et leurs rapports. Veut-on que je rende ma distinction sensible par un exemple? Je dirai que les circonstances ou les con-

sidérations d'après lesquelles un homme raisonnable nie que la religion mahométane soit divine ne sont certainement pas celles d'après lesquelles ce même homme affirme que Mahomet a existé, et qu'il a été le fondateur de cette religion. Il est donc nécessaire, dans l'examen de tout culte religieux, de distinguer la simple histoire de son établissement d'avec les choses qui peuvent accréditer ses rites, ses dogmes et sa doctrine.

Il résulte de mes précédentes observations sur notre manière d'exister dans le siècle présent, que tout ne saurait être surnaturel ou *surhumain* dans les preuves d'une religion qui, quoique divine, est faite cependant pour des hommes qui conservent l'usage de leurs sens, de leur raison, de leur liberté, et qui sont régis d'après les facultés qu'ils ont reçues avec la vie. Ainsi, dans la religion comme dans tout le reste, les objets de *pur fait* sont discutés selon les règles d'une saine critique, et prouvés à la manière des faits. Et qu'importe le mode de la preuve, pourvu que la certitude en soit le résultat?

On parle toujours des vérités géométriques par opposition aux autres vérités, que l'on répute, dit-on, moins certaines. Si je ne me trompe, la certitude est le sentiment qu'une chose est. Or n'y a-t-il que les démonstrations géométriques qui produisent ce sentiment? Si je suis sûr, en géométrie, que tous les rayons d'un cercle sont égaux, ne suis-je pas également sûr, en morale, que je ne dois point faire aux autres ce que je ne voudrais pas qu'il me fût fait? Répliquera-t-on qu'en supposant un cercle parfait, il est impossible de ne pas admettre que tous les rayons en soient égaux? Je répliquerai, à mon tour, qu'en supposant les hommes tels que je les vois organisés, il est parfaitement impossible qu'ils ne soient pas tenus entre eux d'observer certains égards et de remplir certains devoirs. S'il existe quelque différence entre la vérité morale dont je parle et la vérité géométrique que je lui compare, cette différence est, sous tous les rapports, à l'avantage de la première de ces deux vérités.

Car, tandis que la vérité géométrique parle sèchement à l'esprit et ne s'adresse qu'à lui, la vérité morale, reconnue plus rapidement et avec moins d'efforts, se trouve à la fois sanctionnée par l'esprit et par le cœur.

Dans la recherche des vérités de *pur fait,* nous pouvons acquérir la certitude, comme dans la recherche de toutes les autres vérités. En effet, comment arrivons-nous à une vérité quelconque, *morale*, *géométrique* ou de *pur fait?* En comblant l'espace qui nous en sépare. Dans les sciences spéculatives, l'espace est comblé par des raisonnements, par des calculs, par des démonstrations abstraites et purement intellectuelles; il l'est, dans les sciences de fait, par des notions sensibles. Les moyens diffèrent, parce qu'ils se rapportent à des vérités qui ne se ressemblent pas. Mais écartons toute vaine question de préférence entre ces moyens divers; ils sont tous inhérents à notre organisation commune, et chacun d'eux n'est propre qu'à remplir sa destination particulière. Des raisonnements, des calculs abstraits, seraient déplacés lorsqu'il faut des témoignages; et de simples témoignages seraient inutiles, lorsqu'on est en droit d'exiger des calculs et des raisonnements. Mais si les démonstrations et les combinaisons intellectuelles nous conduisent à la certitude par leur exactitude et par leur justesse, les témoignages, les documents, les notions sensibles, nous y conduisent par leur qualité et par leur nombre. Notre but n'est-il pas atteint, pourvu que nous arrivions à la vérité que nous cherchons?

Un fait, dit-on, peut être, comme n'être pas. J'en conviens; mais il est ou il n'est pas : il n'y a point de milieu. Ne dénaturons pas la question; sachons la réduire. De ce qu'un fait n'est que possible avant qu'il ait été réalisé, il suit qu'on ne doit admettre aucun fait sans preuve, mais non qu'on ne puisse prouver aucun fait. Je connais bien peu de propositions philosophiques qui n'aient été controversées et qui ne le soient encore; c'est surtout dans les matières de fait que je rencontre des vérités reçues universellement et sans controverse. Est-il un homme in-

struit qui ose révoquer en doute le règne d'Alexandre ou celui d'Auguste, ou les anciennes républiques de la Grèce et de Rome? Est-il jamais entré dans une tête raisonnable de motiver un voyage à Paris ou à Londres sur le besoin de vérifier si ces deux villes existent? Cependant les cités de Paris et de Londres auraient pu n'être jamais bâties; les anciennes républiques de la Grèce et de Rome, les règnes d'Alexandre et d'Auguste, auraient pu ne jamais exister. Pourquoi donc notre certitude est-elle si entière? C'est que nous regarderions comme absurde de décider des points de fait par des raisons de droit. Nous jugeons que, dans l'ordre réel des choses, il serait aussi extravagant de nier un fait, quand une multitude de rapports ou de notions sensibles et concluantes en garantissent la vérité, qu'il serait contradictoire, dans l'ordre des idées, de dire qu'un triangle n'a pas trois côtés. Nous ne demandons pas si, lorsque Paris n'était encore que possible, il aurait pu ne pas exister : cet aperçu métaphysique nous intéresse peu; mais nous demandons s'il n'y a pas une impossibilité réelle et positive à concilier l'hypothèse de la non-existence de Paris avec la réunion de toutes les preuves qui supposent et constatent cette existence. Un fait quelconque est incontestable quand, d'après les règles d'une bonne dialectique, il n'y a plus que des fous qui puissent le révoquer en doute.

Les vérités géométriques peuvent être plus imposantes pour une certaine classe d'hommes; mais les vérités de fait sont plus palpables pour les hommes en général, et elles soumettent également tout esprit raisonnable. Quelquefois, les démonstrations qui nous conduisent à la vérité, dans les sciences exactes, réussissent mieux à nous ôter la réplique qu'à nous donner le repos. Il n'est pas même sans exemple que les géomètres se soient trompés dans une longue série de combinaisons diverses. Les preuves d'un fait sont toujours à notre portée; elles sont les plus claires, parce qu'elles ne s'adressent ordinairement qu'à nos sens, et qu'elles n'exigent que

cette portion d'intelligence connue sous le nom de raison commune, de *sens commun*. Enfin, le plus habile mathémacien, en mesurant les grandeurs, ou en mulmultipliant les calculs et les nombres, ne trouve souvent que l'obscurité, et il désespère du moins d'arriver à l'infini. Dans les matières de fait, au contraire, c'est en multipliant les probabilités, les indications, les conjectures, les documents, que l'on acquiert une lumière plus vive, et que l'on arrive à la certitude, c'est-à-dire à cette sorte d'infini moral qui commande la conviction parfaite, et qui ne laisse plus rien à désirer.

Les faits étant susceptibles d'une véritable certitude, et la manière d'acquérir la certitude dans les faits étant celle qui est la plus adaptée à la faiblesse de notre nature et à la limitation de notre esprit, n'est-il pas raisonnable, n'est-il pas sage de chercher si la Providence n'aurait pas choisi cette voie pour se manifester aux hommes, puisque toutes les religions connues se prévalent également de traditions, d'écritures et de faits? Que si, en dernière analyse, les incrédules se retranchent à soutenir qu'ils ne peuvent sacrifier ou soumettre leurs idéees à de simples faits, c'est-à-dire que des faits qui ne sont pas leur ouvrage ne valent pas une seule de leurs spéculations, un raisonnement, bon ou mauvais, qui est leur ouvrage, je n'ai plus rien à répondre à des hommes qui abondent dans leur sens, et chez qui la philosophie est moins l'amour de la vérité que celui de leurs propres pensées. Il faudrait pouvoir guérir leur orgueil, avant que de pouvoir parler utilement à leur raison.

Je ne dois point omettre que, par un sentiment opposé à celui de l'incrédule, des personnes vraiment religieuses font presque aussi peu de cas que l'incrédule lui-même, des faits et des preuves sensibles, en matière de religion. L'incrédule abuse de la philosophie, et ces personnes l'écartent entièrement. Elles regardent comme au-dessous de la dignité et de la sublimité de la foi de recourir à ce qu'on appelle de *purs faits* ou des *documents humains*.

Elles ne s'aperçoivent pas qu'à moins d'une inspiration ou d'une vision particulière, nous ne pouvons être instruits des voies secrètes de Dieu, dans son gouvernement moral sur les enfants des hommes, que par les écritures ou par les traditions qui sont venues jusqu'à nous. Nous avons donc à juger, par les lumières de notre raison, si ces écritures, que l'on nous présente comme divines, n'ont été ni supposées, ni falsifiées, ni altérées. Nous avons à constater par qui elles ont été rédigées, et à vérifier les merveilles par lesquelles les rédacteurs ont justifié leur mission. Une prophétie, par exemple, est une chose surnaturelle; mais la date de l'écrit qui la contient et celle de l'événement qui l'accomplit, circonstances si nécessaires à éclaircir, pour s'assurer de la vérité de la prophétie elle-même, sont deux faits purement *naturels* ou *humains*, qui sont appréciés d'après les règles de la science humaine. Si l'on ne veut être la dupe des fraudes d'autrui et de ses propres illusions, il ne faut donc pas méconnaître l'indispensable alliance de la philosophie ou de la raison avec la foi. Aurions-nous l'ambition d'être plus sages ou plus sublimes que Dieu, qui, par les moyens qu'il a choisis pour nous instruire, s'est lui-même rendu l'auteur et le ministre de cette alliance ?

Je reviens à l'incrédule. On peut, dit-il, avec l'art de la critique, constater des dates, des époques, des événements; on peut prouver que tels ou tels hommes ont existé, et qu'ils sont vraiment les auteurs des écrits qu'on leur attribue. Mais comment me prouvera-t-on, par de *purs faits* soumis aux règles de la critique ordinaire, que ces hommes n'ont été que les agents de la Divinité, et que leurs écrits sont divins ? Comment peut-on faire une *science naturelle* d'une chose aussi *surnaturelle* qu'une *révélation divine ?*

Pour répondre à cette objection, il suffit d'éclaircir les contrastes apparents qu'elle renferme, en démêlant l'abus que l'on fait des mots *divin*, *naturel*, *surnaturel*.

Nous ne connaissons point la nature ni la substance de

Dieu. Rigoureusement parlant, nous ne pouvons donc connaître ce que semble exprimer le mot *divin* dans toute l'étendue du terme. Nous savons seulement que rien de ce qui est créé n'est *divin*, dans ce sens que rien de ce qui est créé n'est *Dieu*; mais, sous un point de vûe qui est plus à notre portée, nous appliquons le mot *divin* à toutes les vérités fondamentales, à toutes les lois, et généralement aux choses que nous n'avons point faites, et dans lesquelles nous sommes forcés de remonter à l'action immédiate d'un principe antérieur et supérieur à nous. Dans ce sens, il ne faut point mettre en opposition les mots *divin* et *naturel*: car nous appelons, à juste titre, *divines*, les lois *naturelles* qui ont été gravées dans notre cœur par l'éternelle équité, tandis que les lois et les coutumes arbitraires des empires ne sont et ne peuvent être regardées que comme des institutions humaines. Mais je dois faire remarquer que nous avons plus particulièrement consacré le mot *divin* aux objets du monde intellectuel et moral, et le mot *naturel* à ceux du monde physique, quoique tous ces objets n'aient également pour première cause que Dieu lui-même. J'ajouterai que, dans une signification plus réduite, nous appelons *divin* tout ce qui est fondé sur les rapports de l'homme avec Dieu. Sous cette nouvelle acception, le mot *divin* ne s'applique qu'aux vérités religieuses, naturelles ou révélées.

Le théiste reconnaît, par la seule lumière du sentiment, une religion qui appartient essentiellement à l'esprit et au cœur. Tous les vrais philosophes reconnaissent une morale qui ne dépend pas des hommes. Or, on ne peut reconnaître une religion ou une morale *naturelle*, sans admettre en même temps un droit *divin naturel*, c'est-à-dire sans admettre des lois qui ne sont pas notre ouvrage, et qui sont une émanation directe de la sagesse divine. Nous avons donc en nous tout ce qu'il faut pour distinguer, sinon par le premier principe des choses, auquel nous n'arrivons jamais, du moins par certains effets, ou certaines qualités sensibles, ce qui est divin d'avec ce qui ne l'est pas.

On objecte qu'il n'y a point de parité entre ce que nous appelons *droit divin naturel*, et l'hypothèse d'un *droit divin positif*, tel qu'une révélation, qui serait une chose toute surnaturelle. Je réponds que la difficulté s'évanouira bientôt si l'on veut s'entendre sur les mots *naturel* et *surnaturel*, comme l'on s'est déjà entendu sur le mot *divin*.

En général, nous appelons *surnaturel* ce qui est hors ou au-dessus de l'ordre établi dans la nature; et nous appelons *naturel* tout ce que nous jugeons appartenir à cet ordre. Ainsi nous donnons à la *morale* le nom de *droit naturel*, parce que nous n'avons besoin que des inspirations spontanées de notre conscience et des lumières de notre raison pour découvrir les principes de la *morale*. Une *révélation positive* est, au contraire, réputée *surnaturelle*, parce qu'elle nous offre, de la part de Dieu, un mode de communication ou d'instruction qui suppose un plan particulier de sa providence, et qui ne saurait être regardé comme une conséquence ou un simple développement des facultés que nous avons reçues, en naissant, des mains de la nature elle-même. Cela posé, la question de savoir si une *révélation divine* peut être constatée par des écritures et par des faits ne se réduit pas à demander, comme l'incrédule voudrait le prétendre, si une même chose peut être à la fois *naturelle* et *surnaturelle*, mais si une chose *surnaturelle* peut nous être rendue apparente ou sensible par des moyens *naturels*, c'est-à-dire par des moyens ou par des preuves adaptés à notre nature.

L'hypothèse, en soi, d'une chose *surnaturelle*, ne saurait impliquer contradiction: car, dans aucune langue, *surnaturel* et *impossible* n'ont été et ne sont des mots synonymes. D'autre part, pour pouvoir nous figurer une chose *surnaturelle*, que nous supposons hors de nous, avons-nous besoin de supposer aussi quelque changement *surnaturel* en nous-mêmes, c'est-à-dire dans notre manière de voir, de juger et de sentir? Le spectacle d'un être à figure humaine, qui, avec une seule parole et à son gré, éteindrait un incendie, déplacerait une montagne, ou dé-

tournerait le cours d'une rivière, serait sans doute *surnaturel*; mais n'est-ce pas avec nos sens que nous vérifierions l'existence de ces phénomènes, et n'est-ce pas d'après les lumières de notre raison qu'il serait évident que de pareils phénomènes, bien constatés, seraient de véritables prodiges? Cependant nos sens et notre raison ne sont que des instruments *naturels* de nos connaissances : il est donc clair qu'avec ces instruments *naturels*, on peut se convaincre d'une chose *surnaturelle*.

Si nous étions moins habitués au miracle perpétuel de la révélation de la pensée par la parole, c'est-à-dire d'une chose purement intellectuelle par un signe purement corporel ou physique, nous jugerions sans peine que ce miracle n'est pas moins incompréhensible que celui de la manifestation des choses surnaturelles et divines, par des faits, ou par des moyens mesurés sur nos facultés naturelles, c'est-à-dire sur les forces humaines. Il y a, entre un sentiment et le mot dont on se sert pour l'exprimer, entre la pensée et la parole, entre les vérités surnaturelles ou divines et les signes qui nous les révèlent, la différence que l'on rencontre partout entre l'*esprit* et la *lettre*. Nous ignorons le lien mystérieux qui unit ces deux choses; mais nous savons que, si l'esprit vivifie la lettre, c'est par la lettre que nous tenons et que nous approprions l'esprit. Nous savons, par l'expérience commune et par la nôtre, que toutes les vérités, de quelque ordre qu'elles soient, qui sont susceptibles d'être revêtues de ce corps que nous appelons *la lettre*, peuvent arriver jusqu'à nous sans aucune révolution dans notre existence et dans nos facultés. Il n'est donc pas contre la possibilité des choses d'examiner si, au milieu de toutes les religions qui s'annoncent comme l'œuvre de Dieu, il n'y en a pas quelqu'une fondée sur des faits ou sur des signes capables de constater une révélation vraiment divine.

En matière de religion, Dieu et l'homme sont les deux termes entre lesquels il s'agit de découvrir des rapports. Mais qu'est-ce que Dieu? Je l'ignore, dit l'incrédule, et je

ne rencontre que des hommes entre lui et moi. A quels signes pourrai-je donc reconnaître que ces hommes n'ont été que la vive voix de Dieu même ? La multitude des religions prétendues révélées n'est-elle pas une preuve qu'il n'y en a point de véritable ?

Je reprends l'objection par la proposition qui la termine. Loin de penser, avec l'incrédule, qu'il n'y a point de véritable religion, puisqu'il y en a tant de fausses, je crois au contraire plus raisonnable de conclure qu'il doit y avoir une véritable religion, puisqu'il y a tant de fausses religions. Car d'où serait venu chez les hommes ce sentiment universel de *religiosité* que j'observe dans tous les siècles et chez tous les peuples ? Les savants m'instruisent de l'origine de tel culte particulier ou de tel autre ; mais je demande pourquoi toutes les nations anciennes et modernes en ont un ? La politique, dit-on, a cru nécessaire de faire intervenir les idées religieuses pour accréditer ses plans : il fallait tromper les hommes, pour les gouverner ou les asservir plus facilement. Soit ; mais on a donc reconnu, dans le lien religieux, une force qui manque à tout autre lien ? Quel est donc le principe secret de cette force que les institutions humaines n'ont pas dédaigné d'emprunter ? Pourrait-on tromper, séduire ou asservir les hommes, en leur tenant un langage qui serait absolument étranger à leurs affections, à leurs idées, à leurs passions ? Les premiers fondateurs des empires n'ont-ils pas cru trouver, dans l'esprit ou dans le cœur humain, une disposition puissante à la religiosité ; et, si cette disposition n'eût pas eu sa racine dans la nature, quel secours réel aurait-elle pu prêter aux conventions et aux lois ? Au lieu de tromper les autres, les législateurs célèbres dont nous parlons ne se seraient-ils pas trompés eux-mêmes ?

On a réussi à former des société, parce qu'on a trouvé les hommes naturellement sociables. La politique s'est unie partout à la religion, parce que les hommes sont naturellement religieux. Nos sentiments et nos idées ne peuvent s'étendre au-delà de nos rapports. Nous n'existons

pas pour les choses qui, sans aucune espèce de rapport prochain ou éloigné, n'existent pas pour nous. Je nie la possibilité de tout sentiment, de toute idée, de toute institution relative à des objets qui seraient absolument incommunicables à notre espèce. Et plus on parle de la religion comme d'une chose surnaturelle, moins il devient probable que les idées religieuses eussent pu pénétrer dans l'âme humaine; si leur premier fondement n'eût été dans l'homme même. Il y a, sans doute, des religions fausses, mais la religion, en général, fait partie de l'instinct de l'homme. Elle est fondée sur le besoin naturel et impérieux qu'éprouvent des êtres intelligents de tout rapporter et de se rapporter eux-mêmes à une intelligence suprême qui gouverne tout. Dans les matières religieuses plus que dans toute autre, *la vérité a précédé l'erreur, et l'erreur a précédé l'imposture.*

Aussi le théiste admet une religion naturelle, et s'il rejette toutes les religions positives que nous connaissons, c'est qu'il estime qu'aucune d'elles n'est étayée sur des preuves suffisantes pour motiver notre croyance.

Mon objet, dans ce chapitre, n'étant point d'établir la vérité de telle ou telle autre religion positive, je me bornerai à poser les principes d'après lesquels tout homme sensé peut se convaincre qu'une religion est divine ou qu'elle ne l'est pas. Et d'abord je conviens, avec les philosophes, que Dieu est au-dessus de toutes nos conceptions; mais puisque le théiste reconnaît qu'on lui doit un culte, puisque tous les peuples lui en rendent un, puisque l'athée lui-même, en niant son existence, ose quelquefois le prendre à témoin de l'absurdité de tant de fausses religions, incompatibles avec l'idée qu'on devrait se former de sa grandeur, il faut nécessairement qu'il y ait en nous une lumière propre à nous éclairer plus ou moins imparfaitement sur d'aussi grands objets. Personne n'a vu Dieu face à face; mais s'il demeure caché pour quelques athées qui ne reconnaissent aucun dessein dans l'univers, et qui semblent ne se servir de leur intel-

ligence que pour détruire toute intelligence, il se manifeste à l'universalité des hommes par les merveilles de la nature, par les vérités de la morale, par le témoignage de la conscience, et par celui de la raison.

D'autre part, quel phénomène plus remarquable que de voir les hommes de tous les pays et de tous les temps s'élever par la pensée jusqu'à l'Être-Suprême, lui bâtir des temples et lui dresser des autels! L'homme civilisé, le philosophe, n'a point inspiré le sauvage : car le sauvage isolé et sans communication, le sauvage rencontré pour la première fois dans des forêts reculées, nous a offert le touchant, le noble spectacle d'une âme religieusement courbée sous l'impression de la puissance invisible qui régit le monde. Cet élan indélibéré de toutes les créatures raisonnables vers leur auteur n'atteste-t-il pas leurs sublimes rapports avec lui? Si ces rapports n'étaient pas naturels et intimes, le sentiment de notre faiblesse nous eût-il jamais permis de concevoir une si haute idée de notre vocation? Avons-nous des présomptions, des preuves plus fortes ou même aussi imposantes, de la sociabilité de l'homme, que celles qui constatent sa religiosité?

Enfin, un autre phénomène, qui mérite bien d'être médité, consiste dans cette foule de traditions, de dogmes, de rites, de prodiges, d'oracles, de prophéties, que je rencontre dans les annales religieuses des nations. On me dira que des fourbes ont tout inventé; mais pourquoi cette grande et constante préoccupation des hommes sur l'origine de leur être, sur leurs relations surnaturelles, sur leur destination finale? Pourquoi cette inquiète curiosité, qui ne se montre dans aucun des êtres animés que nous connaissons, et qui, ne nous laissant pas jouir du présent, nous fait rétrograder vers le passé, ou nous précipite sans cesse vers l'avenir? Pourquoi le besoin si pressant d'être rassuré par des promesses positives ou par des espérances certaines? Pourquoi ce goût pour les choses merveilleuses ou invisibles? Pourquoi tant de recherches faites par les sages de tous les siècles, sur la nature de

Dieu, sur le gouvernement providentiel des choses d'ici-bas? Pourquoi cette philosophie si lumineuse d'un côté, et si obscure de l'autre? Pourquoi tant de systèmes et tant d'erreurs sur les points les plus essentiels? Pourquoi tant d'incertitude dans ceux qui raisonnent, et tant d'assurance dans ceux qui croient? Ne serait-ce pas qu'ayant assez de lumière pour sentir le besoin de la vérité, pour la discerner, si on nous la présente, nous ne saurions en avoir assez pour la découvrir? Si des preuves répétées pendant des milliers d'années, et qui se renouvellent tous les jours sous nos yeux, ne suffisent pas pour nous avertir de notre faiblesse et de nos besoins, notre aveuglement est incurable. Sachons que Socrate, à la fois le plus vertueux et le plus éclairé des sages de l'antiquité, a proclamé hautement les tristes et sombres incertitudes de la raison humaine, et qu'il a désespéré que ces incertitudes pussent jamais être terminées sans le secours d'une révélation divine. Si ce grand homme eût vécu de nos jours, eût-il dédaigné de s'enquérir si cette révélation existe?

En appréciant les notions naturelles de religiosité qui sont répandues chez les hommes, la plupart des incrédules concluent qu'il est inutile de recourir à une religion positive. Pour moi, sans entrer dans des questions métaphysiques sur la nécessité, plus ou moins absolue, d'une révélation, je dis que nous ne pouvons jamais en savoir assez pour ne pas désirer d'en savoir davantage. J'ajoute qu'il ne s'agit pas d'entrer dans les conseils de la Providence et de délibérer avec elle sur une religion à établir; mais seulement d'examiner si, parmi les religions établies, il n'y en a pas quelqu'une qui porte des caractères incontestables de vérité. L'utilité ou la nécessité morale d'une révélation ne saurait être fondée sur le défaut absolu de tout sentiment religieux, de toute notion religieuse: car comment les vérités révélées pourraient-elles s'établir, si l'on commençait par rompre tous nos liens de communication avec elles? Pour que les plantes germent et portent des fruits, ne faut-il pas que le terrain soit apte à les

recevoir? Une révélation s'offre à moi comme la garantie et le complément des vérités naturelles, c'est sur la connaissance imparfaite que nous avons de certains objets, sur le pressentiment obscur de quelques autres, et sur les incertitudes qui s'attachent même aux choses les plus connues, qu'est fondée toute l'économie d'une loi révélée à l'homme. Nous ne sommes donc pas autorisés à rejeter toute religion positive, sous le prétexte de l'appui que nous trouvons déjà dans les notions naturelles de religiosité dont les traces se manifestent partout; mais nous devons user avec sagesse de ces notions naturelles, pour apprécier avec discernement les diverses religions positives entre lesquelles nous sommes dans le cas de choisir.

CHAPITRE XXIV.

De l'enthousiasme, du fanatisme et de la superstition.

Les mots *enthousiasme*, *fanatisme*, *superstition*, sont ceux dont quelques philosophes modernes ont le plus étrangement abusé. S'il faut les en croire, les trois choses que ces mots expriment, et qui ont été si funestes au genre humain, sont les suites nécessaires de l'esprit religieux : ils flétrissent tout zèle, tout sentiment de religion, par la qualification odieuse de *fanatisme*; ils donnent le nom de *superstition* à toute pratique religieuse; ils n'appellent *sagesse* que l'indifférence ou le mépris pour tous les cultes. Cette manière d'attaquer toutes les religions positives a paru d'autant plus commode, qu'avec des généralités on a cru pouvoir se dispenser de toute discussion sérieuse, et que de vaines déclamations ont pris la place des raisonnements et des preuves. Les idées religieuses sont des objets qui importent trop au bonheur commun et individuel, pour que je ne m'empresse pas de dévoiler l'erreur et le danger de toutes ces opinions nouvelles publiées avec tant d'éclat. Mais, en démasquant l'impiété qui veut tout détruire, je m'expliquerai franchement sur cette fausse théologie, qui voudrait tout conserver, jusqu'aux abus, et je ne dissimulerai pas les grands services que la véritable philosophie a rendus à l'humanité et à la véritable religion.

Et moi aussi, je voudrais bannir pour toujours de la société l'aveugle *enthousiasme*, le *fanatisme* et la *superstition*; mais je soutiens que l'*enthousiasme* ne saurait être un mal par lui-même, que le *fanatisme* n'est pas exclu-

sivement attaché aux idées religieuses, que la religiosité n'est pas la *superstition*, et que la *superstition* même est moins dangereuse que l'incrédulité.

Qu'est-ce que l'*enthousiasme* en général? un transport secret de l'âme. Sans ce transport, l'homme pourrait-il s'élever avec énergie au beau et au sublime? pourrait-il franchir les obstacles, braver les périls, vaincre les difficultés, et reculer dans les occasions décisives, et avec tant de chaleur, les bornes du possible moral, toujours si étroites pour les âmes communes ou ordinaires? S'il est un enthousiasme pour le poète, n'est-il pas un enthousiasme pour l'homme vertueux, pour le héros, pour le grand homme? La froide raison n'a jamais produit seule de grandes choses. Si les passions lui doivent beaucoup parce qu'elle les dirige et les modère, elle doit elle-même beaucoup aux passions, qui la réveillent et qui l'exaltent. Vouloir étouffer tout enthousiasme chez les peuples, ce serait vouloir établir l'empire de la mort au milieu d'eux.

Il est sans doute un enthousiasme vague, auquel les bons esprits ne sauraient applaudir. C'est celui qui a pour principe une forte persuasion, échauffée par un zèle dénué de tout motif de conviction. L'homme atteint de cette maladie d'esprit ne raisonne point, il s'abandonne; il a des sentiments vifs, et n'a point d'idées nettes; un songe lui tient souvent lieu de démonstration. Il ne voit rien au-delà ni au-dessus de l'objet qui le préoccupe. Il n'écoute pas ce qu'on lui dit; il n'est accessible qu'à ce qu'il imagine. Il peut s'attacher fortement au mensonge ou à l'erreur comme à la vérité. Sa tête, vivement frappée, ne laisse aucune ouverture à l'examen et à la discussion. Si on déclame contre de tels enthousiastes, on a raison. Ils ne sont capables d'aucun plan. Le mal se présente souvent à eux sous l'apparence du bien; et, lors même qu'ils font le bien, rarement ils savent le bien faire.

De l'aveugle enthousiasme au *fanatisme* il n'y a qu'un pas. Ces deux choses diffèrent pourtant. Si l'on ne peut

être vraiment fanatique sans être enthousiaste, on peut être enthousiaste sans être fanatique. L'aveugle enthousiasme n'est qu'un délire; le fanatisme est une passion, une frénésie. L'aveugle enthousiasme obscurcit le jugement, le fanatisme change le caractère et déprave la volonté. L'enthousiaste est exalté, le fanatique est violent. Le premier est accessible à la pitié, le second ne l'est qu'à la colère et à la haine. L'un cherche des prosélytes, l'autre ne veut que des esclaves ou des victimes. Il n'est pas impossible de mettre à profit les illusions de l'enthousiaste; mais on est forcé de s'armer contre les fureurs du fanatique.

La *superstition* est une des principales sources de l'aveugle enthousiasme et du fanatisme. Elle est elle-même une suite de l'ignorance et des préjugés; mais ce qui la caractérise est de se trouver unie à quelqu'un de ces mouvements secrets et confus de l'âme, qui sont ordinairement produits par trop de timidité ou par trop de confiance, et qui intéressent plus ou moins vivement la conscience ou le cœur, en faveur des écarts de l'imagination ou des préjugés de l'esprit. Je définis la *superstition*, une croyance aveugle, erronée ou excessive, qui tient presque uniquement à la manière dont nous sommes affectés, et que nous réduisons, par un sentiment quelconque de respect ou de crainte, en règle de conduite et en principe de mœurs.

La *superstition*, l'aveugle *enthousiasme* et le *fanatisme* ne sont pas exclusivement attachés aux matières religieuses. Sur ce point, j'oppose d'abord les incrédules aux incrédules eux-mêmes. Pour rendre le christianisme odieux, que n'ont-ils pas dit en faveur de la religion des païens? Ils l'ont présentée comme essentiellement tolérante et sociable, comme ennemie de toute persécution et de tout fanatisme; ils ne l'ont envisagée que comme une institution auxiliaire des institutions de l'état. Ils ont été jusqu'à dire que nous calomnions les anciens peuples

quand nous regardons leurs dieux et leurs fêtes comme des superstitions grossières, au lieu de les regarder comme les symboles des arts, ou comme d'utiles encouragements aux travaux les plus nécessaires de la société. Ceux d'entre les sophistes qui n'ont pu se dissimuler l'exagération et la fausseté de ces systèmes, et qui, d'après le propre témoignage des philosophes de l'antiquité, se sont crus forcés de reconnaître que le paganisme n'était qu'un amas de dogmes et de pratiques ridicules et superstitieuses, se sont repliés à soutenir que du moins ces superstitions n'étaient pas sombres et dangereuses comme celles de nos religions modernes, et que des cultes dont les poètes étaient les apôtres et les pères avaient un caractère de gaîté qui adoucissait les mœurs de la multitude, qui était favorable au génie, et à toutes les qualités aimables.

Il n'y a donc que les cultes idolâtres qui peuvent trouver grâce auprès des incrédules. Il n'y a que la superstition même qui peut, à leurs yeux, échapper aux reproches de superstition et de fanatisme que l'on se permet contre tout ce qui est culte religieux.

On cite, il est vrai, contre nos cultes modernes, toutes les guerres de religion qui, dans les derniers siècles, ont ensanglanté la terre; mais la religion n'était-elle pas plutôt le prétexte que la cause de ces guerres? N'était-ce pas la politique qui allumait les torches du fanatisme? Si les prétextes religieux eussent manqué aux passions, ne se seraient-elles pas armées d'autres prétextes? La religion est-elle le seul aliment des querelles et des guerres? Si dans un siècle c'est le fanatisme qui est ambitieux, dans un autre n'est-ce pas l'ambition qui est fanatique? L'amour de la patrie, celui de la liberté, l'attachement à une forme de gouvernement plutôt qu'à une autre, n'ont-ils pas été des principes terribles de division, de haine, de commotion et de trouble entre les peuples divers et entre les citoyens qui formaient un même peuple? *Si je voulais raconter,* dit un philosophe du siècle, *tous les maux*

qu'ont faits au monde tous les systèmes monarchiques, démocratiques ou aristocratiques, je dirais des choses effroyables.

Est-il un seul intérêt temporel qui ne puisse devenir, entre les nations les plus recommandables, l'occasion de de mille excès, de mille discordes nationales? est-il une seule opinion qui ne puisse devenir et qui n'ait été le germe des plus redoutables rivalités? Si, dans un temps, l'*on a abusé de la religion sans philosophie*, de nos jours, *n'a-t-on pas abusé de la philosophie sans religion?* D'après le mot d'un célèbre ministre (1), la guerre de la révolution de France a-t-elle été autre chose que la guerre des opinions armées, et y a-t-il une guerre religieuse qui ait été la cause de plus de désastres, et qui ait fait répandre plus de sang? Désabusons-nous : en quelque matière que ce soit, les hommes seront toujours jaloux de faire prévaloir leurs idées, et d'assurer l'empire de leurs passions. Le matérialiste et l'athée ne se sont-ils pas signalés, sous nos yeux, par l'enthousiasme le plus forcené et par le plus farouche fanatisme? Dorénavant, l'intolérance philosophique aura-t-elle quelque droit d'accuser et de maudire l'intolérance sacerdotale?

Je veux le bien des hommes, dit l'incrédule; mais les prêtres qui persécutaient le voulaient aussi; mais le bourreau de don Carlos lui déclarait hautement que c'était pour son bien qu'il l'étranglait.

La superstition, continue-t-on, est le plus terrible fléau des états. Cela peut être; mais il reste à prouver que toute idée religieuse est une superstition.

Le reproche le plus commun que l'on fait à la religion est de faire vivre, pour un Dieu incompréhensible, des hommes qui feraient mieux de vivre pour la société; d'assujettir ces hommes à des rites et à des pratiques qui font oublier les vertus; de façonner les esprits à la crédu-

(1) Pitt.

lité, et de remplacer la morale naturelle et universelle par une morale arbitraire, versatile et capricieuse, qui ne peut jamais avoir un caractère suffisant de fixité et d'universalité. Mais il me semble que toutes ces objections ne sont fondées que sur une ignorance profonde des choses et des hommes.

La religion ne prêche pas un Dieu aux hommes pour leur faire oublier la société, mais pour mettre la société sous la puissante garantie de Dieu lui-même. Si elle établit des rites, si elle ordonne des pratiques, si elle promulgue des dogmes et des préceptes, c'est pour rappeler les devoirs, pour en faciliter l'observance, et pour lier la morale à des institutions capables de la protéger efficacement.

Comme il faut parler au sage selon sa sagesse et à chacun selon ses intentions, je ne vais répondre à l'incrédule que sous un point de vue purement humain. Une de ses erreurs favorites est de croire que l'on peut gouverner les hommes avec des abstractions métaphysiques ou avec des maximes froidement calculées. Or, cela n'est pas : j'en atteste l'expérience de tous les siècles. Il faut donc quelque chose de plus qu'une philosophie spéculative pour nous rendre bons et vertueux.

Pourquoi existe-t-il des gouvernements? Pourquoi les lois annoncent-elles des récompenses et des peines? C'est que les hommes ne suivent pas uniquement leur raison; c'est qu'ils sont naturellement portés à espérer et à craindre, et que les législateurs ont cru devoir mettre cette disposition à profit, pour les conduire au bonheur général. Comment donc la religion, qui fait de si grandes promesses et de si grandes menaces, ne serait-elle pas utile à la société?

Dira-t-on que les lois et la morale suffisent? Mais les lois ne dirigent que certaines actions, la religion les embrasse toutes. Les lois n'arrêtent que le bras, la religion règle le cœur. Les lois ne sont relatives qu'aux citoyens, la religion saisit l'homme. Quant à la morale, que serait-

elle si, reléguée dans la haute région des sciences, elle n'en descendait pas pour être rendue sensible au peuple? La morale sans préceptes laisserait la raison sans règles. La morale sans dogmes ne serait qu'*une justice sans tribunaux*.

Les philosophes, qui paraissent mettre tant de confiance dans la force des lois, savent-ils bien quel est le principe de cette force ? Il réside moins dans la bonté des lois que dans leur autorité. Leur bonté seule serait toujours, plus ou moins, un objet de controverse. Sans doute, une loi est plus durable et mieux accueillie quand elle est bonne; mais son principal mérite *est d'être loi;* c'est-à-dire son principal mérite est d'être, non un raisonnement, mais une décision; non une simple thèse, mais un fait. Conséquemment une morale religieuse, qui se résout en commandements formels, a nécessairement une force qu'aucune morale purement philosophique ne saurait avoir. La multitude fait plus de cas de ce qu'on lui ordonne que de ce qu'on lui prouve. Les hommes en général ont besoin d'être fixés. Il leur faut des maximes plutôt que des démonstrations.

Ni les lois humaines, ni la morale naturelle, ne pourront donc jamais suppléer à la religion. Indépendamment de ce que le ressort des lois est très limité, on les a comparées à une toile que les grands déchirent, et à travers laquelle les petits s'échappent. D'autre part, une morale uniquement enseignée par des philosophes n'offrirait presque jamais que des questions d'école, et serait peu capable d'imposer au gros des hommes, qui ont plus besoin d'être gouvernés que d'être convaincus.

Et que l'on ne dise pas qu'une morale religieuse ne peut jamais devenir universelle, attendu que les religions sont partout différentes. Je prétends, au contraire, qu'il n'appartient qu'à l'esprit religieux de garantir à la morale naturelle le caractère d'universalité qui lui convient. En effet, si les religions diffèrent, il est du moins certain que les principaux articles de la morale naturelle

constituent le fond de toutes les religions. Or, il arrive de là que les maximes et les vertus les plus nécessaires à la conservation de la société humaine sont partout sous la sauve-garde de la religiosité et de la conscience; elles ont un caractère de fixité, de certitude et d'énergie, qu'elles ne pourraient tenir de la science des hommes. Les religions sont différentes; mais c'est de l'esprit religieux qu'il s'agit, de cet esprit qui est commun à tous les cultes, et qui, dans tous les cultes, vivifie, encourage les bonnes actions, et devient comme l'âme universelle de la morale, comme un centre d'unité contre lequel viennent se briser tant d'incertitudes, tant de systèmes qui pourraient diviser et égarer le genre humain.

Mais pourquoi, s'écrie l'incrédule, ces cérémonies, ces rites, ces pratiques qui ne sont point la vertu, et qui malheureusement en usurpent la place? Sont-ils autre chose que la superstition réduite en règle et en principe? Ne suffirait-il pas de reconnaître un être suprême, et de lui rendre ces hommages intérieurs qui sont seuls dignes de lui?

A Dieu ne plaise que je veuille remplacer les vertus et les devoirs par des formules; mais, je le demande à l'incrédule, une religion purement abstraite pourrait-elle jamais devenir nationale ou populaire? Une religion sans culte public ne s'affaiblirait-elle pas bientôt? ne ramènerait-elle pas infailliblement la multitude à l'idolâtrie? N'est-ce pas le culte qui conserve la doctrine? Une religion qui ne parlerait pas aux sens conserverait-elle la royauté des âmes? N'y aurait-il pas autant de systèmes religieux qu'il y a d'individus, si rien ne réunissait ceux qui professent la même croyance? Une morale sans pratiques et sans institutions pourrait-elle se soutenir longtemps? Ne finirait-elle pas par s'effacer du cœur de tous les hommes? Les philosophes, à force d'instruction et de lumières, deviennent-ils des anges? Comment pourraient-ils donc espérer d'élever leurs semblables au rang sublime des pures intelligences?

Il ne faut faire, dit-on, que ce qui est utile; il ne faut enseigner que ce qui est raisonnable. Soit; mais, tout premièrement, il faut convenir de ce qui est raisonnable et de ce qui est utile. Règne-t-il plus d'accord entre nos sophistes depuis qu'ils sont irréligieux? Chacun d'eux n'a-t-il pas son opinion particulière, et n'est-il pas réduit à son propre suffrage? A-t-on découvert quelque nouvelle vérité dans la science des mœurs? Cependant les philosophes de chaque jour ne se croient-ils pas plus savants que ceux de la veille? En Allemagne, la philosophie moderne de Kant n'est-elle pas déjà étouffée par la philosophie plus moderne de Fichte? et celle-ci, qui naît à peine, n'est-elle pas déjà abandonnée par les plus zélés de ses premiers disciples? S'il y a encore quelque chose de convenu et de stable, n'est-ce pas parmi ceux qui professent un culte et qui sont unis par le lien de la religion? Les autres peuvent-ils nous dire ce qu'ils croient? le savent-ils eux-mêmes? Ils ont reçu la puissance de détruire; mais ont-ils reçu celle d'édifier?

Nier l'utilité des rites et des pratiques, en matière de religion et de morale, c'est faire preuve de déraison et d'ineptie : car c'est nier l'empire des notions sensibles sur des êtres qui ne sont pas de purs esprits; c'est encore nier la force de l'habitude. Les rites et les pratiques sont à la morale et aux vérités religieuses ce que les signes sont aux idées. Ce n'est qu'au christianisme que l'Europe, que l'univers doit la conservation de la grande vérité de l'unité de Dieu, de celle de l'immortalité de l'âme, et de tous les autres dogmes de la théologie naturelle. C'est par les rites et les pratiques chrétiennes que les hommes les plus simples et les plus grossiers sont plus fermes sur ces vérités et sur ces dogmes, et ont des idées plus précises et plus saines de l'Être-Suprême et de la destination de l'homme, que les Socrate, les Platon, c'est-à-dire les philosophes les plus célèbres de l'antiquité. Aussi, dans ces derniers temps, les théophilanthropes avaient ouvert des temples, composé des livres et établi des cérémonies, parce qu'ils avaient re-

connu la nécessité de fixer et de propager leur théisme par un culte.

Il y a plus : l'athéisme même le plus absolu a voulu avoir ses pontifes, ses rites et ses autels. D'abord on a dédié des églises à la Raison ; on a chanté des hymnes et célébré des fêtes en l'honneur de cette fragile divinité. Ensuite, de sombres et affreux sectaires, qui se sont montrés après le 18 fructidor, et qui ont pris l'abominable titre d'*Hommes sans Dieu*, se sont réunis en société pour conspirer contre Dieu même. Ces malheureux, portant l'irréligion jusqu'à la fureur et à la stupidité, ont osé s'engager par un serment à détruire dans tous les esprits et dans tous les cœurs le sentiment et l'idée du Dieu vivant et terrible, dont l'auguste nom peut seul garantir la foi des serments, parce qu'il n'y a que son regard qui puisse pénétrer dans l'abyme des consciences. Les forcenés dont nous parlons avaient des assemblées périodiques, convoquaient le peuple et le catéchisaient. Ils cherchaient à intimider, par des menaces, ceux qui refuseraient d'adhérer, au moins par une lâche complaisance, à leur criminel enseignement. Ils s'annonçaient comme voulant vivre séparés du monde ; ils professaient l'hypocrite renoncement à toutes les places ; ils s'imposaient la loi de n'assister à aucun festin, à aucun repas. On eût dit que ces hommes n'étaient encore jaloux de conserver quelque communication avec les autres hommes que pour semer partout la contagion, la mort et le crime. Qui pourrait le croire? ces mêmes hommes avaient institué des solennités. Un volumineux registre était placé au milieu de leurs temples, et ce registre infâme, dans lequel on écrivait les noms et les actions de ceux qui avaient le malheur d'être recommandés par les prêtres du mensonge et de l'imposture, était présenté au respect et à l'adoration d'une multitude insensée, et devait remplacer chez les nations le Dieu du ciel et de la terre. Chose inouïe, et jusque là sans exemple! on ne voulait plus que la religion eût un culte, et l'impiété en obtenait un! Que dis-je? il n'était permis qu'à l'impiété seule d'a-

vouer et de conserver des fidèles ; il n'était permis qu'à elle de se montrer avec les formes et l'appareil de la religion !

Toutes les réclamations de l'incrédule contre les rites, contre les pratiques religieuses, sont donc démenties par sa propre conduite. Il sent si bien que ces rites et ces pratiques peuvent être et sont réellement utiles à la propagation et au maintien de la vérité, qu'il emprunte lui-même leur force et leur secours pour la propagation et le maintien de ses mensonges et de ses erreurs.

Mais c'est en morale, surtout, qu'un vrai philosophe sera forcé de reconnaître l'utilité ou la nécessité des salutaires pratiques de religion et de piété. Ecoutons Francklin, qu'on n'accusera certainement pas d'avoir manqué de philosophie. Voici ce que dit cet homme célèbre, dans des mémoires destinés à l'instruction de ses enfants (1) : « Comme je connaissais ou croyais connaître le bien et le « mal, je ne voyais pas pourquoi je ne pouvais pas tou- « jours faire l'un et éviter l'autre; mais je m'aperçus « bientôt que j'avais entrepris une tâche plus difficile que « je ne l'avais d'abord imaginé. Pendant que j'appliquais « mon attention et que je mettais mes soins à me préser- « ver d'une faute, je tombais souvent, sans m'en aper- « cevoir, dans une autre. *L'habitude se prévalait de mon* « *inattention, ou bien le penchant était trop fort pour ma* « *raison. Je compris à la fin que, quoique l'on fût spécu-* « *lativement persuadé qu'il est de notre intérêt d'être com-* « *plétement vertueux, cette conviction était insuffisante* « *pour prévenir nos faux pas; qu'il fallait rompre les* « *habitudes contraires, en acquérir de bonnes, et s'y* « *affermir avant que de pouvoir compter sur une con-* « *stante et uniforme rectitude de conduite.* »

Après ce préambule, Francklin rend compte de la *méthode* qu'il s'était prescrite. Il commence par énumérer les ver-

(1) *Vie de Francklin, écrite par lui-même*, trad. de l'anglais par Castera. Paris, Buisson, an 6, t. 2. p. 388 et suiv.

tus qu'il regardait *comme nécessaires et désirables*. « Voulant « *contracter l'habitude de toutes ces vertus*, continue-t-il, « *j'imaginai, avec Pythagore dans ses* Vers dorés, *qu'un* « *examen journalier était nécessaire*. Pour diriger cet « examen, je résolus d'abord de m'observer sur une vertu « pendant quelque temps, et, quand je croirais m'y être « affermi, de passer à une autre. Je fis un petit livret, où « je notai, sur chaque titre de vertu, mes fautes et mon « amendement. Mon petit livret avait pour épigraphe « divers textes qui me rappelaient à Dieu; et en considé- « rant Dieu comme la source de la sagesse, je pensai « qu'il était nécessaire de solliciter son assistance pour « l'obtenir. Je composai, en conséquence, une courte « *prière*, et je la mis en tête de mes tables d'examen pour « m'en servir tous les jours. J'avais fait un plan pour « l'emploi des vingt-quatre heures du jour naturel. Quoi- « qu'en suivant mon plan je ne sois jamais arrivé à la « perfection à laquelle j'avais tant d'envie de parvenir, et « que j'en sois même resté bien loin, *cependant mes efforts* « *m'ont rendu meilleur et plus heureux que je n'aurais* « *été si je n'avais pas formé cette entreprise*. Comme « celui qui tâche de se faire une écriture parfaite en imi- « tant un exemple gravé, quoiqu'il ne puisse jamais at- « teindre la même perfection, néanmoins les efforts qu'il « fait rendent sa main meilleure et son écriture passable. « *Il est peut-être utile à ma postérité de savoir que c'est* « *à ce petit artifice et à l'aide de Dieu que leur ancêtre a* « *dû le bonheur constant de sa vie jusqu'à sa soixante-* « *dix-neuvième année, pendant laquelle ceci est écrit. Je* « *me proposais de faire un petit commentaire sur chaque* « *vertu, et j'aurais intitulé mon livre :* L'ART DE LA VERTU; « et une méthode de bien se conduire valait mieux qu'une « simple exhortation, qui ressemble au langage de celui « dont, pour employer l'expression d'un apôtre, la cha- « rité n'est qu'en paroles, et qui, sans montrer à ceux « qui *sont nus et ont faim le moyen d'avoir des habits et* « *des vivres, les exhorte à se nourrir et à s'habiller*. »

La *méthode* que Francklin voulait rédiger, et qu'il eût présentée comme l'*art de la vertu*, la religion nous la donne dans les pratiques qu'elle nous recommande. Or, les préceptes de la religion sont plus puissants que ne pourraient l'être les conseils d'un simple particulier, sans mission et sans caractère. Sans doute, dans l'ordre religieux, les simples pratiques ne sont pas plus la vertu que, dans l'ordre civil, les formes judiciaires ne sont la justice. Mais comme, dans l'ordre civil, la justice ne peut être garantie que par des formes réglées qui puissent prévenir l'arbitraire, dans l'ordre moral, la vertu ne peut être assurée que par l'usage et la sainteté de certaines pratiques qui préviennent la négligence et l'oubli.

La morale n'est pas une science spéculative. Elle ne consiste pas uniquement dans l'art de bien penser, mais dans celui de bien faire. Il y est moins question de connaître que d'agir. Or, les bonnes actions ne peuvent être préparées que par de bonnes habitudes. C'est en pratiquant la vertu qu'on apprend à l'aimer. La spéculation réduit le droit en principes; mais il faut quelque chose de plus pour lier les mœurs au droit. La vraie philosophie respecte les formes autant que l'orgueil philosophique les dédaigne: ne voir que les formes, c'est une superstition; les mépriser, c'est ignorance ou sottise.

On rit de pitié toutes les fois qu'on entend un sérieux personnage déclamer hautement contre la prière, et nous dire d'un ton gravement bouffon que Dieu connaît nos besoins, et que ce n'est pas à nous à l'en instruire. Est-ce donc pour l'instruction de Dieu que la prière est ordonnée? S'il connaît nos besoins, n'est-il pas important que nous les connaissions nous-mêmes? Et le vrai moyen de les sentir et de les connaître n'est-il pas de les exposer en sa présence et de lui offrir le sentiment profond de nos misères? « L'âme, « dit J.-J. Rousseau (1), en s'élevant, par la prière, à la

(1) *Julie* ou *la nouvelle Héloïse*, part. VI, lett. VIII, *Œuvres de* J.-J. Rousseau, édit. de Genève, in-4°, t. III, page 437.

« Le plus grand de nos besoins, le seul auquel nous pouvons pour-

« source de la vie et de l'être, perd sa sécheresse et sa « langueur. Elle y renaît, elle s'y ranime; elle y trouve « un nouveau ressort; elle y puise une nouvelle existence, « qui ne tient point aux passions du corps; ou plutôt elle « n'est plus en elle-même, elle est toute dans l'être im- « mense qu'elle contemple; et, dégagée un moment de « ses entraves, elle se console d'y rentrer, par cet essai « d'un état plus sublime qu'elle espère être un jour le sien. » Il n'y a rien de bien qui n'ait un excès blâmable, et la dévotion peut tourner en délire. Mais la philosophie ne tourne-t-elle pas en insensibilité? Serait-il sage d'argumenter de la crainte des excès, pour abandonner le bien même?

Il faut une discipline pour la conduite, comme il faut un ordre pour les idées. Transformer la vertu en une pure spéculation, la séparer de tous les motifs, de tous les secours, de toutes les formes que les institutions religieuses peuvent lui prêter, c'est la bannir de la terre. J'en appelle au témoignage de Saint-Lambert. Il a publié récemment un *Catéchisme universel*, dans lequel il s'est proposé d'établir, d'une manière purement philosophique, et indépendante de toute religion quelconque, les *principes des mœurs chez toutes les nations*. Il termine son ouvrage par ces paroles : « Voilà l'homme tel que j'ai voulu, « non le créer, mais le construire. J'y ai employé les ma- « tériaux que j'ai crus les plus propres à cette construction;

voir, est celui de sentir nos besoins; et le premier pas pour sortir de notre misère est de la connaître. Soyons humbles pour être sages: voyons notre faiblesse, et nous serons forts. Ainsi s'accorde la justice avec la clémence; ainsi règnent à la fois la grâce et la liberté. Esclaves par notre faiblesse, nous sommes libres par la prière : car il dépend de nous de demander et d'obtenir la force qu'il ne dépend pas de nous d'avoir par nous-mêmes. » *Ibid.*, lett. VI, page 404.

« S'ensuit-il de là que la prière soit inutile? A Dieu ne plaise que je m'ôte cette ressource contre mes faiblesses! Tous les actes de l'entendement qui nous élèvent à Dieu nous portent au-dessus de nous-mêmes; en implorant son secours, nous apprenons à le trouver. » *Ibid.*, lett. VII, p. 421.

« mais pour parler sans figure, l'éducation que j'ai pro-
« posée suffit-elle pour faire de notre âme tout ce que je
« voudrais en faire? *Cela est douteux*. Cette éducation
« peut-elle être employée dans les dernières classes de la
« société? *J'ai de la peine à le croire* (1). »

Les incrédules ne seront-ils jamais conséquents avec eux-mêmes? Ils reprochent tous les jours à nos gouvernements modernes d'avoir trop négligé le langage des signes, que les anciens employaient avec tant de succès. Veut-on remonter l'esprit public, on ne parle que de fêtes civiques, de statues, de triomphes. On ne se dissimule donc pas qu'il faut s'adresser aux sens pour frapper l'esprit et réveiller le cœur? Ne serait-ce que pour la morale et pour la vertu que l'on voudrait proscrire tout culte, toute méthode, toute pratique?

Nous avons déjà vu que les incrédules accusent la religion de produire des superstitieux, des enthousiastes, des fanatiques. Ils reconnaissent donc qu'elle est capable de donner un ressort prodigieux à l'âme : pourquoi donc dédaigner de mettre les vérités sociales, les lois et les gouvernements, sous la protection toute-puissante de la religion?

C'est précisément, réplique-t-on, parce que l'influence de la religion est si grande, que l'abus en est plus redoutable. Il suffit que l'on puisse abuser des pratiques et des idées religieuses, pour qu'il soit utile de les détruire. Car l'incrédulité, l'athéisme même, sera toujours préférable à la superstition et au fanatisme (2).

Pour répondre à cette objection, il est nécessaire de la réduire à ses véritables termes.

L'incrédule paraît toujours supposer que la religion est l'unique source des préjugés, de la superstition et du fanatisme. Or je crois avoir prouvé que toute opinion quelconque, religieuse, politique, philosophique, peut faire des enthousiastes et des fanatiques. J'ajouterai que de simples questions de grammaire nous ont fait courir le

(1) Fin du *Commentaire du catéchisme*.

(2) Bayle, *Pensées sur la comète*.

risque d'une guerre civile, et que l'on s'est quelquefois battu pour le choix d'un histrion. Pour se rassurer contre le fanatisme, qui tient à la nature de l'homme, et à tous les objets que l'homme peut poursuivre avec ardeur, ce serait donc une bien misérable mesure que celle d'abolir tout culte religieux.

Les préjugés et la superstition ne tiennent pas non plus uniquement aux pratiques et aux idées religieuses. (1) Je connais des incrédules qui croient au diable sans croire en Dieu; qui se livrent superstitieusement à des observances minutieuses et maniaques, tandis qu'ils dédaigneraient les plus saintes et les plus nobles pratiques de piété. Autrefois Julien, si philosophe dans son gouvernement, ne se montra t-il pas le plus superstitieux des hommes dans ses idées (2)? Les incrédules du moyen âge, Cardan, Pomponace, Bodin, ne se sont-ils pas livrés aux pratiques et aux opinions les plus insensées? Quelques années avant la révolution française, un des conservateurs de la bibliothèque nationale me disait que, depuis quelque temps, la plupart de ceux qui venaient pour s'instruire dans ce vaste dépôt ne demandaient que des livres de sortilége et de cabale. Le savant P. Roubiès, de l'Oratoire, qui était bibliothécaire public à Lyon, me montra, peu de mois avant sa mort funeste, arrivée en 1793 (3), un procès-verbal con-

(1) Les croyances superstitieuses, dont la religion ne guérit pas toujours, dit LEMONTEY, continuèrent à être en crédit sous la régence. Ce n'était pas, sans doute, une dévotion poussée à l'excès qui conduisait le régent et le marquis de Mirepoix, son ami, dans les carrières de Vanvres, pour y évoquer le diable, qui faisait faire les mêmes folies au duc de Richelieu, à Vienne, et qui transformait le fameux comte de Boulainvilliers en prophète. *Histoire de la régence et de la minorité de Louis XV*, in-8, Paris, Paulin, 1830, tome 2, chap. 21, p. 305, 306.

(2) Pour citer un écrivain qui ne soit pas suspect aux philosophes, je renvoie au portrait, à la fois éloquent et impartial, que Thomas (*Essai sur les éloges*, chap. 20, à la fin) fait de cet empereur.

(3) M. Roubiès, qui avait figuré avec énergie dans la courageuse insurrection de Lyon contre la tyrannie conventionnelle, a été fusillé après la prise de cette ville, en octobre 1793, par l'armée de la Convention. (*Note de l'éditeur.*)

tenant les détails et la preuve des mystères abominables que des prêtres du diocèse de Lyon, joints à une multitude de laïques, célébraient dans des assemblées nocturnes et périodiques; mystères plus horribles que tous ceux dont le souvenir nous a été conservé dans l'histoire du paganisme le plus grossier et le plus déhonté. La sagesse de M. de Montazet, alors archevêque de Lyon, crut que, dans cette occasion, l'impunité était préférable au scandale.

J'ai parlé ailleurs de l'aveugle confiance que l'on avait dans la prétendue magie et dans les ridicules aventures de Cagliostro (1). Je pense qu'il en faudrait moins pour être autorisé à conclure que l'irréligion n'est pas le vrai remède contre la crédulité et contre l'imposture, et qu'il y a plus de faiblesse qu'on ne pense dans tous ces hommes qui déclament si violemment contre la superstition, et qui s'annoncent, avec tant de complaisance, comme *esprits forts*. *Les hommes, malgré leurs lumières et leur courage, seront toujours*, dit un auteur du siècle, *ennemis du repos, enclins à une timide et indiscrète curiosité, source de tant d'extravagances; ils seront toujours, quoi qu'on fasse, inquiets, sots et poltrons.*

Les *préjugés* ne sont pas non plus du domaine exclusif de la religion, comme l'incrédule voudrait faussement le prétendre. Il y a des *préjugés religieux*; il y a aussi des *préjugés d'état*, des *préjugés de société*, des *préjugés de siècle*. Il y aura des préjugés tant qu'il y aura des hommes. On entend, en général, par *préjugé*, toute opinion que l'on n'a pas faite soi-même, et que l'on a adoptée sans y rien mettre du sien; et, sous ce rapport, la vérité comme l'erreur peut devenir matière à préjugé. Ainsi, combien d'hommes adhèrent au système de Copernic et de Newton, sans connaître aucune des raisons sur lesquelles ces systèmes sont fondés! Si dans ce sens on peut dire que la multitude est attachée aux vérités de la religion par pré-

(1) On peut consulter sur ce sujet les *Mémoires de l'abbé Georgel*, confident et grand-vicaire du cardinal Louis de Rohan, la plus illustre dupe de l'imposteur sicilien. Le cardinal baisait humblement la main du thaumaturge. (*Note de l'éditeur.*)

jugé, n'est-ce pas également par préjugé qu'elle adhère à toutes les opinions, vraies ou fausses, qui circulent dans le monde? En tout la science n'est-elle pas le patrimoine du plus petit nombre? Les incrédules eux-mêmes, les sceptiques les plus obstinés, le sont-ils tous avec une profonde connaissance de cause? Ont-ils examiné, discuté, les objets de leurs doutes ou de leur scepticisme, avec l'attention que l'on donne aux moindres affaires de la vie? Si dans le langage vulgaire on a toujours parlé de la *foi du charbonnier*, ne pourrait-on pas aujourd'hui, avec autant de raison, se plaindre de l'*incrédulité du charbonnier?* Combien d'esprits-forts qui ne le sont que sur parole, et qui n'auraient aucun titre pour réclamer contre le rang obscur que nous leur assignons?

Quelquefois le mot *préjugé* est exclusivement attaché à l'erreur. Alors il est toujours pris en mauvaise part. On l'applique à toute opinion qui naît de l'ignorance, de l'habitude, d'une trompeuse insinuation, ou d'un jugement précipité. C'est dans ce sens que l'on dit : les *préjugés de l'astrologie*, le *préjugé du faux point d'honneur* dans les duels, les *préjugés nationaux*, les *préjugés du temps*. Or, sous ce nouveau rapport, quelle est la classe d'hommes, en quelque matière que ce soit, qui n'ait pas ses préjugés? La philosophie même nous exempte-t-elle de payer ce tribut à la faiblesse humaine?

On accuse généralement le peuple d'être plein de préjugés, d'être toujours séduit par de vaines apparences, de ne voir jamais les choses que d'un côté, de croire à tous les bruits, de juger ordinairement de l'opinion par les personnes, et des personnes par les places ou les dignités qu'elles occupent. Le peuple, dit-on, craint l'apparition des comètes, parce que, par un concours fortuit, de grands malheurs se sont manifestés dans l'année où une comète s'est montrée à nos yeux. Il juge que le soleil marche et que la terre est immobile, parce que l'immobilité de la terre et le cours du soleil sont pour lui deux choses apparentes. Il confond la simple allégation d'un fait avec sa preuve. On lui impose, pourvu que l'on ait un costume,

ou que l'on soit appelé à jouer un rôle dans la société. Tout cela est incontestable ; mais ne l'est-il pas, pour le moins autant, que les philosophes aussi sont *peuple*, et qu'ils le sont souvent plus que le peuple même ? Comparons et jugeons.

Par exemple, le matérialisme et l'athéisme, si fort à la mode parmi les écrivains d'un certain genre, ne sont-ils pas deux opinions auxquelles on peut assigner les mêmes caractères et la même origine qu'aux opinions et aux préjugés les plus grossiers du peuple ? Sur quoi les matérialistes croient-ils que c'est la matière qui pense, et qu'il n'y a point de Dieu ? C'est, disent-ils (1), parce que nous ne voyons point Dieu, et que nous trouvons la pensée unie à des corps organisés. Ainsi, souvent un astronome n'est athée que parce qu'il est humilié de ne pas trouver la Divinité au bout de son télescope, et souvent un médecin n'est matérialiste que parce que l'âme humaine échappe aux instruments de l'anatomie. Le peuple fait-il autrement quand il croit au cours du soleil et à l'immobilité de notre globe ? Comme le matérialiste et l'athée, il s'arrête aux apparences. En cela, il est même plus excusable que l'athée et le matérialiste : car, relativement à la marche apparente du soleil, et à l'apparente immobilité de la terre, il ne trouve rien en lui-même qui puisse le détromper. Il faudrait qu'il fût à portée d'examiner d'autres faits qu'on ne peut facilement lui rendre sensibles. Le matérialiste et l'athée trouvent au contraire en eux le sentiment et la pensée, qui n'ont aucune des propriétés de la matière ; ils trouvent dans leur conscience et dans leur raison le dogme de la nécessité d'une intelligence suprême ; ils admettent que les corps pensent, et que la matière est éternelle, en avouant qu'ils ne conçoivent ni l'un ni l'autre de ces mystères ; et, ayant à choisir entre ces sombres mystères, ou plutôt entre ces épaisses ténèbres, qui semblent jeter un crêpe funèbre sur l'univers, et des vérités qui, quoique incompréhensibles, se lient à toutes

(1) Voy. les chapitres *Du matérialisme* et *De l'athéisme*.

les autres vérités connues de sentiment et de raison, ils sacrifient perpétuellement la réalité, dont ils trouvent l'évidence dans leur esprit et dans leur cœur, à des apparences sans preuves qui tuent à la fois le cœur et l'esprit.

Le peuple, dit-on encore, admet les relations de cause et d'effet dans des événements dont le concours n'est souvent que l'ouvrage du hasard, tels que la rencontre d'une guerre, d'une famine ou d'une peste, avec l'apparition d'une comète. Mais combien de systèmes physiques qui prouvent qu'en mille occasions les philosophes n'ont pas eu d'autre logique que celle du peuple? Dans nos histoires, combien de révolutions politiques attribuées à des causes qui ne les ont point produites!

La plupart des auteurs de nos jours n'imputent-ils pas au christianisme toutes les guerres et tous les désordres qui ont éclaté depuis son établissement, sans se mettre en peine de la part que les passions humaines ont eue à ces désordres et à ces guerres, sans daigner jeter un regard sur l'histoire ancienne et sur celle de tous les temps? De tels penseurs raisonnent-ils mieux sur les causes que le peuple sur les comètes?

Le peuple réalise des chimères; les philosophes ne réalisent-ils pas des abstractions? Des mots obscurs et inintelligibles n'exercent-ils pas, sur de prétendus philosophes, l'empire tyrannique que certaines pratiques exercent sur la multitude? Le peuple croit à tous les bruits; les philosophes n'adoptent-ils pas successivement tous les systèmes? Est-il une seule absurdité, dit l'orateur romain, qui n'ait été débitée par quelque sophiste? Le peuple se conduit par des maximes usées, il adopte comme des vérités incontestables des proverbes (1) qui ne sont que des préjugés; les philosophes voudraient tout conduire par des généralités vagues, qui, dans leur application illimitée, sont à la fois des préjugés et des erreurs. Le peuple a

(1) L'illustre La Grange avait coutume de dire que les axiomes proverbiaux de la multitude étaient *les vieux habits des savants des siècles passés.* (*Note de l'éditeur.*)

des croyances ridicules, parce qu'il ne raisonne pas ; les philosophes ont des doutes absurdes, parce qu'ils abusent du raisonnement. Si le peuple se livre à des meneurs accrédités, les philosophes ne se livrent-ils pas tous les jours à des sophistes imprudents ? Enfin, si le peuple a les préjugés de l'ignorance et de la timidité, les philosophes n'ont-ils pas ceux de la présomption, de l'amour-propre et du faux savoir ? Je finis ce parallèle ; des observateurs attentifs pourront le continuer.

Il me suffit d'avoir démontré que les *préjugés*, le *fanatisme* et la *superstition* ont leur principe dans la faiblesse de notre nature, et non dans la religion ; que l'on peut abuser de la religion comme de la philosophie, et que, conséquemment, il serait injuste et révoltant de présenter la *superstition*, les *préjugés* et le *fanatisme*, comme s'ils n'étaient qu'une seule chose avec la religion même, et que l'on pût, en se débarrassant de toute idée religieuse, guérir à jamais les hommes de tout fanatisme, de tout préjugé, de toute superstition.

Sans doute, dans les affaires de la religion comme dans toutes les autres, on sera toujours exposé à rencontrer des ignorants, des superstitieux, des fanatiques. Je ne dissimulerai même pas que le fanatisme de Muncer, chef des anabaptistes, a eu des effets plus funestes que l'athéisme de Spinosa. Je ne dissimulerai pas qu'un peuple agité par le fanatisme religieux s'abandonne, dans un tel moment de crise, à des atrocités révoltantes, à d'horribles excès, tandis que, plus loin, un peuple plus corrompu jouit d'une paix profonde. Mais la question de préférence entre la religion et l'impiété ne consiste point à savoir si, dans un moment donné, il n'est pas plus dangereux qu'un tel homme soit fanatique qu'athée, ou même si, dans des circonstances déterminées, les inconvénients de la corruption d'un peuple ne seraient pas préférables aux excès et aux violences du fanatisme, mais si, dans la durée des temps, et pour les hommes en général, *il ne vaut pas mieux que les hommes abusent quelquefois de la religion que de n'en point avoir*.

« L'effet inévitable de l'incrédulité, l'effet inévitable de « l'athéisme, dit un grand homme, est de nous conduire « à l'idée de notre indépendance absolue, et, conséquem-« ment, de notre révolte. »

« Ce ne furent, continue-t-il, ni la crainte, ni la piété, « qui établirent la religion chez les Romains, mais la né-« cessité où sont toutes les sociétés d'en avoir une. Les « premiers rois ne furent pas moins attentifs à régler le « culte et les cérémonies qu'à donner des lois et bâtir « des murailles..... Aussi, dans toutes les révolutions de « Rome, la religion fut toujours le plus grand retenail..... « Lorsque les rois furent chassés, le joug de la religion « fut le seul que le peuple, dans sa fureur pour la liberté, « n'osa franchir..... Et ce peuple, qui se mettait si faci-« lement en colère, avait besoin d'être arrêté par une « puissance invisible (1). » J'ose dire que le besoin du peuple romain est celui de tous les peuples. Le même auteur, dans plusieurs chapitres de l'*Esprit des lois*, établit qu'il *n'est pas inutile que les rois aient une religion, et qu'ils blanchissent d'écume le seul frein qu'ils puissent avoir*; que *l'homme qui n'a point de religion est celui qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore*; que *celui qui la croit et qui la hait mord sa chaîne*; que *celui qui la croit et qui l'aime, ou qui la craint, cède à la voix qui le flatte ou à celle qui l'apaise*; qu'enfin *une religion, même fausse, est le plus sûr garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes.*

Dire, avec quelques sophistes modernes, qu'on fait un trop grand bruit de la religion, qu'elle n'arrête rien, et qu'on ne peut la regarder comme un motif réprimant, puisqu'elle n'empêche pas les crimes et les scandales dont nous sommes les témoins, c'est dire que la morale et les lois ne sont pas non plus des motifs réprimants, puisque ces même crimes et ces mêmes scandales ne sont prévenus ni par les lois, ni par la morale. Je sais que, dans

(1) Montesquieu, *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion.*

les siècles même les plus religieux, il est des gens qui ne croient point à la religion, d'autres qui y croient faiblement, et d'autres qui ne s'en occupent pas. Je sais encore qu'entre les plus fermes croyants, peu agissent conformément à leur foi; mais je sais aussi que ceux qui croient à la religion la pratiquent quelquefois, s'ils ne la pratiquent pas toujours; qu'ils peuvent s'égarer, mais qu'ils reviennent plus facilement. Je sais que les impressions de l'enfance et de l'éducation ne s'éteignent jamais entièrement chez les incrédules même; que tous ceux qui paraissent incrédules ne le sont pas; que la plupart d'entre eux sont comme ceux qui ont peur la nuit, et qui marchent en chantant; qu'il se forme autour d'eux une sorte d'esprit général qui les entraîne malgré eux-mêmes, et qui règle, jusqu'à un certain point, sans qu'ils s'en doutent, leurs actions et leurs pensées. Je sais que, si l'orgueil de leur raison les rend sceptiques, leurs sens et leur cœur déjouent plus d'une fois les sophismes de leur raison. Je sais que la multitude est toujours plus accessible à la religion qu'au scepticisme, et que, conséquemment, les idées religieuses ont toujours une grande influence sur les masses d'hommes, sur les corps de nations, sur la société générale du genre humain.

Nous voyons les crimes que la religion n'empêche pas, mais voyons-nous tous ceux qu'elle arrête? pouvons-nous scruter les consciences, et y voir tous les noirs projets que la religion y étouffe, et toutes les salutaires pensées qu'elle y fait naître? D'où vient que les hommes, qui nous paraissent si mauvais en détail, sont, en masse, de si honnêtes gens? Ne serait-ce point parce que des inspirations, des remords, auxquels des méchants déterminés résistent, et auxquels les bons ne cèdent pas toujours, suffisent cependant pour régir le général des hommes, dans le plus grand nombre de cas, et pour garantir, dans le cours ordinaire de la vie, cette allure uniforme et universelle, sans laquelle toute société durable serait impossible.

Ce qui fait que nos sophistes sont si peu judicieux dans leurs observations, c'est qu'ils imaginent, lorsqu'ils con-

templent la société humaine, que cette grande machine pourrait aller avec un seul des ressorts qui la font mouvoir. Or, cette erreur est aussi grossière que dangereuse. L'homme n'est point un être simple, et la société, qui est l'union des hommes, est nécessairement le plus compliqué de tous les mécanismes. Que ne pouvons-nous le décomposer, et nous apercevrions bientôt le nombre innombrable de ressorts, de fils imperceptibles, par lesquels elle subsiste. Une idée reçue, une habitude, une opinion qui ne se fait plus remarquer, a souvent été le principal ciment de l'édifice. On croit que ce sont les lois qui gouvernent, et partout ce sont les mœurs. Les mœurs sont les résultats lents des manières, des usages, des institutions. Or, de tout ce qui existe parmi les hommes, il n'y a rien qui embrasse plus l'homme tout entier que la religion. Elle le suit dans toute la durée de son existence, et dans tous les actes de sa vie. Elle atteint tout. Elle se mêle à tout. Rien ne lui est étranger, et elle n'est elle-même étrangère à rien.

On n'a point oublié la célèbre dispute de d'Alembert et de J.-J. Rousseau sur les spectacles. Le premier de ces philosophes les proclamait comme nécessaires aux grandes cités, et comme ayant ou pouvant avoir une influence utile sur les mœurs d'une grande nation. Il en conseillait l'établissement à la république de Genève. Rousseau, au contraire, prétendait qu'un tel établissement était partout l'écueil des mœurs publiques. Il n'est pas de mon sujet de prononcer entre ces deux écrivains; mais je dois faire observer que l'un et l'autre, quoique divisés sur l'utilité ou le danger des spectacles, admettent également leur influence, bonne ou mauvaise. Ils sentent qu'il ne saurait être indifférent de rassembler les hommes, de remuer leurs passions, de réveiller leur sensibilité, de parler à leur imagination et à leurs sens, à leur esprit et à leur cœur. Et on oserait révoquer en doute le pouvoir que la religion exerce sur les consciences et sur les âmes, par l'auguste appareil de son culte, par la sainteté de ses préceptes, par la majesté de ses dogmes, par l'éclatante ma-

nifestation de ses promesses, par la salutaire terreur de ses foudres, par le plus imposant, le plus continu, le plus sublime de tous les spectacles, par le spectacle de toutes les perfections, de toutes les béatitudes, de toutes les profondeurs que les cieux, entr'ouverts à nos faibles regards, offrent à notre instruction, à nos espérances et à nos hommages.

Je répéterai ici le reproche d'inconséquence que j'ai déjà fait aux sophistes, qui veulent présenter comme nulle l'influence de la religion, lorsque nous parlons de l'utilité de cette influence, et qui se plaisent à la présenter comme excessive, lorsqu'ils peignent eux-mêmes ses prétendus dangers. A qui persuadera-t-on jamais qu'il n'y a que des abus ou du mal à attendre de la seule institution destinée, par essence, à propager tous les genres de bien?

Mais allons plus loin : je soutiens que tous les abus qu'une fausse philosophie attribue à la religion, la religion est autorisée à les rétorquer contre la fausse philosophie. Je soutiens que, sans le frein d'une religion positive, il n'y aurait plus de terme à la crédulité, à la superstition, à l'imposture, et qu'il est nécessaire aux hommes en général d'être religieux, pour n'être ni superstitieux, ni crédules, ni insensés.

En effet, s'il faut un code de lois pour régler les passions, il faut un dépôt de doctrines pour fixer l'esprit. Si on laisse la raison humaine vaguer arbitrairement sur la nature de Dieu, et sur toutes les questions qu'une orgueilleuse métaphysique peut imaginer, les idées les plus étranges se succéderont les unes aux autres. Les sophistes aiment à s'occuper de ce qu'ils ne peuvent savoir. Ils acquièrent de la célébrité à peu de frais, en parlant des choses occultes. Ils dogmatisent à leur aise, quand ils traitent des objets au-dessus de nos conceptions. Ils affirment ou ils nient, selon leur bon plaisir. Ils créent des anges ou des génies à leur choix. Les deux principes des manichéens, la métempsychose, la transmigration des âmes, leur perfectibilité successive dans un autre monde, l'éternité

du monde ou sa création, le spiritualisme, l'idéalisme, le matérialisme, et tant d'autres systèmes inutiles à énumérer, sont offerts tour à tour à la croyance ou à la curiosité publique. « Il n'y a plus rien de certain, dit Montaigne, que l'incertitude même. » Au milieu de cette confusion et de ce chaos, notre malheureuse espère serait submergée par des préjugés, par des superstitions, par des extravagances de toute espèce. Tout imposteur pourrait, à chaque instant, détruire les vérités établies, et les remplacer par des erreurs. « Car, dit Fontenelle, avec « une demi-douzaine d'hommes bien déterminés, je me « ferais fort de persuader à des corps de nation que le « soleil ne luit point en plein midi. » Or, la religion positive est une digue, une barrière qui, seule, peut nous rassurer contre le torrent d'opinions fausses, et plus ou moins dangereuses, que le délire de la raison humaine peut inventer.

Il y a de fausses religions : je ne le nie point; mais ces fausses religions ont au moins l'avantage de mettre obstacle à l'introduction des doctrines arbitraires. Les individus ont un centre de croyance. Les gouvernements sont rassurés sur des dogmes une fois connus, qui ne changent pas. La superstition est, pour ainsi dire, régularisée, circonscrite et resserrée dans des bornes qu'elle ne peut franchir. Or, certainement, les philosophes, qui déclament avec tant de violence contre les suites funestes de la superstition, seront forcés de convenir que le mal même qui la limite est un bien.

Ils objecteront, peut-être, que les fausses religions sont un obstacle à la propagation de la vérité et des lumières, et au perfectionnement de l'esprit humain; mais ce que les philosophes peuvent nous dire d'utile et de sage dans l'ordre religieux va rarement au-delà de ce que presque toutes les religions enseignent. Ce qu'ils peuvent ajouter tombe dans l'abus et le danger des systèmes. Or, il n'y a point à balancer entre de faux systèmes de philosophie et de faux systèmes de religion. Les faux systèmes de philosophie rendent l'esprit contentieux, et laissent le

cœur froid. Les faux systèmes de religion ont, au moins, l'effet de rallier les hommes à quelques idées communes, et de les disposer à quelques vertus. Si les faux systèmes de religion nous façonnent à la crédulité, les faux systèmes de philosophie nous conduisent au scepticisme. Or, les hommes, en général, plus faits pour agir que pour méditer, ont plus besoin, dans toutes les choses pratiques, de motifs déterminants, que de subtilités et de doutes. Le philosophe lui-même a besoin, autant que la multitude, du courage d'ignorer et de la sagesse de croire: car il ne peut ni tout connaître, ni tout comprendre. L'esprit religieux est donc aussi nécessaire au philosophe qu'au peuple.

L'ambition que l'on annonce, et le pouvoir que l'on voudrait se réserver de perfectionner arbitrairement les idées et les institutions religieuses, sont évidemment contraires à la nature des choses. « Les successeurs de Numa, « dit Montesquieu, n'osèrent point faire, en matière de « religion, ce que ce prince n'avait point fait. Le peuple, « qui avait beaucoup perdu de sa férocité et de sa ru« desse, était devenu capable d'une plus grande disci« pline. Il eût été facile d'ajouter aux cérémonies de la « religion des principes et des règles de morale dont elle « manquait. Mais les législateurs des Romains étaient « trop clairvoyants pour ne point connaître combien de « pareilles réformations eussent été dangereuses : c'eût « été convenir que la religion était défectueuse; c'était lui « donner des âges et affaiblir son autorité en voulant l'é« tablir. La sagesse des Romains leur fit prendre un « meilleur parti, en établissant de nouvelles lois. Les in« stitutions humaines peuvent bien changer, mais les di« vines doivent être immuables comme les dieux mê« mes. » On peut corriger par des lois les défectuosités des lois. On peut, dans les questions de philosophie, abandonner un système pour en embrasser un autre que l'on suppose meilleur; mais les fausses religions ne peuvent être corrigées, minées, détruites ou remplacées, que

par la religion véritable; ou, pour parler dans le sens de l'incrédule, par une religion que l'on répute ou que l'on suppose telle. Si l'on pouvait apercevoir la main de l'homme, tout serait perdu; car un des plus grands avantages de la religion est de mettre ses dogmes et ses préceptes à l'abri des controverses, au-dessus de toute autorité humaine, et de leur communiquer par là le plus haut degré de certitude possible. Or cet avantage ne serait plus, si les législateurs ou les philosophes pouvaient à leur gré changer ou corriger les idées et les opinions religieuses. Il faut même que les pontifes d'un culte ne soient que dépositaires et conservateurs; il faut qu'ils soient ministres, et non maîtres des choses sacrées.

On reproche aux hommes religieux d'être dogmatiques dans leur croyance. Mais cela doit être : il est naturel d'affirmer ce que l'on croit. Ce qui est extraordinaire, c'est que les philosophes soient assez peu raisonnables pour être dogmatiques dans leur scepticisme même. Ils commandent le doute et le désespoir, comme la religion commande l'espérance et la foi. Du moins le dogmatisme de la religion ne dégrade point l'homme, puisqu'il ne le soumet qu'à Dieu; mais le dogmatisme du sceptique tend ouvertement à asservir les consciences et les opinions des hommes à l'orgueil d'un autre homme. C'est en son propre nom que le sceptique parle, et qu'il demande que toute tête se courbe devant sa philosophie d'un jour.

Le dogmatisme de la religion, dit l'incrédule, rend les hommes intolérants et fanatiques. Avant que d'approfondir ce reproche, je réponds d'abord que le dogmatisme sceptique les rend frondeurs, présomptueux, méprisants et égoïstes. S'il faut opter entre les inconvénients de ces deux espèces de dogmatisme, le choix n'est pas difficile à faire.

En effet, je suppose, pour un moment, que tout dogmatisme religieux rend intolérant et fanatique. Dans cette hypothèse, j'observe que du moins il existe une véritable union et des liens puissants de fraternité entre les hommes

qui ont la même croyance. Ils ont entre eux des égards, ils pratiquent des vertus. Le scepticisme rompt toute association, parce qu'il dissout toute communauté. Que peut-il y avoir de commun entre des hommes qui remplacent tous les êtres vivants par des abstractions mortes, qui n'accordent l'existence à rien de ce qui n'est pas eux, et qui ne croient vivre que dans un cours aveugle de phénomènes, qui se succèdent sans dessein et sans moralité?

Qu'est-ce que la tolérance dont le sceptique se vante? c'est le mépris pour toutes les opinions, la sienne exceptée; c'est l'indifférence absolue pour toutes les vérités et pour tous les hommes. Il ne voit point les individus, il ne voit que le genre humain, parce que, dans l'exercice de la charité, on a meilleur marché du genre humain que des individus. En s'annonçant comme tolérant, le sceptique fronde tout. Si le prosélytisme religieux tend à établir, le sien n'est que l'ambition de renverser et d'abattre. On voit le sceptique s'entourer de débris et de ruines; on le voit se séparer de tout ce qui le gêne, et se replier tout entier sur lui-même. On dirait qu'il aspire au droit insensé d'être seul dans l'univers.

Autant la religion unit, autant le scepticisme isole. Il substitue des doutes insociables à des préjugés utiles; il dénoue tous les fils qui nous attachent les uns aux autres; il arme les passions sans détruire les erreurs; il dessèche la sensibilité; il arrête tous les mouvements spontanés de la nature; il fortifie l'amour-propre et le fait dégénérer en un sombre égoïsme; il inspire des prétentions sans donner des lumières; il ne promulgue pas des maximes, il permet à tout le monde d'en promulguer. Qu'en arrive-t-il? Chacun veut instruire, tous dédaignent d'être instruits. On a beau être sans talents, on ne se croit pas sans mission. On prêche l'indépendance à la multitude même, qui n'a que la force pour en abuser. La licence des opinions conduit à celle des vices : car les mauvais principes sont plus dangereux que les mauvaises actions. Tandis que les mauvaises actions ne sont que les faits passagers de quelques hommes,

les mauvais principes peuvent armer les bras de tous les hommes.

J'accorde que la superstition et l'intolérance religieuse, lorsqu'elles sont poussées jusqu'au fanatisme, peuvent entraîner à des excès qu'il est impossible de justifier; mais il y a toujours quelque chose de désintéressé, de grand et même de sublime, dans le fanatisme religieux, et il y a toujours quelque chose d'innocent dans la dévotion superstitieuse et crédule. Le fanatisme du sceptique, le fanatisme de l'athée avilit et rétrécit l'âme autant que le fanatisme religieux l'élève et l'étend. *Si le fanatisme religieux*, dit J.-J. Rousseau, *tue quelquefois les hommes en allumant des guerres, la doctrine fanatique de l'athée les empêche de naître en corrompant les mœurs.* La paix apparente qui naît de la corruption et de l'incrédulité a été comparée à celle du despotisme, qui est mille fois plus destructive que la guerre même. Et encore cette fausse paix est-elle durable? N'est-elle pas perpétuellement troublée par des crimes? N'est-elle pas enfin rompue par les plus sanglantes catastrophes? Les derniers événements du siècle parlent suffisamment d'eux-mêmes.

Entre les sceptiques, entre les athées et les croyants ou les fidèles, il est une classe d'hommes qui, sans admettre aucune religion, veulent pourtant qu'on ne soit point irréligieux. Ces hommes se balancent avec complaisance entre ce qu'ils appellent les opinions extrêmes. Ils entreprennent de faire la part de chacun. Ils respectent dans les incrédules *l'indépendance de la raison pure, l'indépendance du pur savoir*; et, dans les dévots, ils applaudissent à *la foi vivifiante de la conscience*. Ils se font honneur de leur modération, et ils cherchent à ne blesser personne. Ils imaginent être moins dangereux parce qu'ils sont plus timides et moins frondeurs. Ils ont la vanité de se tracer une nouvelle route, et de vouloir jouer le rôle sublime de médiateurs entre les partis opposés. Mais à quoi prétendent-ils donc? A l'indépendance, comme les autres. Ils mettent un peu plus de mysticité dans leur théorie; mais

ils ne sont ni plus sages dans leurs recherches, ni plus conséquents dans leurs résultats.

Selon eux, *l'indépendance du pur savoir* ne peut être domptée que par *la foi vivifiante de la conscience*; mais cette foi, disent-ils, est *un don de Dieu*, que l'on ne peut se donner par aucun moyen humain. Une sorte de quiétisme philosophique est la suite de ce système : car si on conclut qu'il faut féliciter ceux qui croient aux faits et aux dogmes d'une révélation positive, on ajoute que le philosophe, qui ne saurait sacrifier ses idées à des faits et à des livres prétendus révélés, doit attendre quelqu'un de ces mouvements divins qui élèvent l'âme et qui l'éclairent. Ainsi, à moins d'être transporté au troisième ciel, comme l'apôtre des Gentils, un philosophe ne peut raisonnablement être croyant. Comment n'aurait-il pas une vocation particulière? Comment son orgueil pourrait-il s'accommoder d'un genre d'instruction et de révélation qui lui serait commun avec les autres hommes?

J'ai démontré, dans le chapitre précédent, qu'il est très philosophique de croire à des faits bien constatés, et à une révélation bien prouvée. Je n'ai pas besoin de reproduire cette discussion, qui a réfuté d'avance le ridicule système de ceux d'entre les incrédules qui osent s'annoncer comme modérés et conciliateurs. Je ne parle de ce système que pour remarquer que, si des écrivains religieux tenaient le même langage, ces écrivains seraient traités de superstitieux, de visionnaires, de fanatiques : car s'il est une foi vive et sanctifiante qui est un don de Dieu, il en est une que l'homme peut devoir à ses propres efforts : c'est celle qui s'acquiert par des preuves, par des motifs raisonnables de crédibilité. Or, cette foi est en notre pouvoir; et si nous dédaignions les moyens de l'acquérir pour attendre le prodige d'une révélation immédiate, et pour nous abandonner jusque là au délire de nos spéculations, nous ferions comme cet insensé qui raisonnait sur la morale comme nos incrédules raisonnent sur la religion, et qui cédait à tous ses penchants, sans entreprendre de

réformer aucune de ses habitudes, en attendant, disait-il, la vertu, qui est aussi *un don de Dieu.*

Que les sophistes dont je viens d'énoncer les opinions ne s'abusent pas. Leur théorie sur la grâce, sur la foi, sur les inspirations, l'abnégation momentanée qu'ils font de leur raison en faveur de leur vanité, l'étonnant privilége qu'ils voudraient s'arroger d'une élection particulière qui pût les distinguer entre tous, et tant d'autres dogmes de la même espèce, décèlent un scepticisme déguisé, une sorte d'athéisme, pour ainsi dire, timoré et superstitieux, qui n'a aucun des avantages de la religion, et qui entraîne tous les dangers et tous les maux de l'incrédulité.

A la vérité, ces hommes, qui ambitionnent de fixer sur eux l'attention spéciale de la Providence, ne blâment point les institutions religieuses. Ils veulent qu'on les laisse à ceux dont elles remplissent l'âme; ils ont même l'air de se plaindre de leur philosophie, qui les empêche d'y croire. Nous sentons, disent-ils, qu'on est malheureux quand on ne croit pas, et que rien ne peut combler, dans le cœur, le vide qu'une foi vive aux vérités de la religion remplirait. Ainsi J.-J. Rousseau disait à ses amis : *J'aimerais mieux être dévot que philosophe.* Ainsi Hume, après une de ces scènes touchantes et sublimes dont la religion seule peut nous offrir le spectacle, s'écriait : *Si je n'avais jamais douté, je serais bien plus heureux !* On peut répondre à tous : Pourquoi donc doutez-vous? Qui raisonne mieux, de vous, qui doutez, ou du peuple, qui croit? Le peuple croit aux vérités de la religion, parce qu'il sent que ces vérités seules peuvent le rendre meilleur et plus heureux; de votre aveu, vous reconnaissez la même chose, et vous refusez pourtant de croire! Vous étouffez donc la lumière de votre conscience, autant que vous dédaignez les faits. Vous nous dites tous les jours que la vérité n'est jamais nuisible, qu'on la reconnaît à ses bons effets : quelle autre preuve voulez-vous donc que votre philosophie, qui résiste à la religion, et qui ne peut vous rendre ni meilleurs ni heureux, n'est pas la vérité? Vous vous

plaignez de vos doutes et de leur triste influence sur votre bonheur : pourquoi donc les promulguez-vous ? N'est-ce pas, en paraissant envier le sort du peuple, pour vous placer au-dessus de lui ? La vérité doit être prêchée sur les toits ; mais des doutes dont vous sentez le danger ne doivent point être indiscrètement semés dans le public, à moins que vous ne soyez pas de bonne foi dans toutes les prétendues confidences qui vous échappent sur le prétendu état de votre âme, et qu'en voulant vous donner pour sensibles, vous ne soyez que vains. Pourquoi cherchez-vous à vous faire des prosélytes, si vos désolantes doctrines ne peuvent, de votre propre aveu, que nous arracher les consolations qui nous restent, et nous associer à votre malheur ?

Dans quel moment voudrait-on éteindre toute religion dans le cœur des hommes ? dans un moment où on manifeste le désir généreux de détruire partout la servitude, d'adoucir les lois criminelles, de modérer la puissance, d'effacer toutes les inégalités affligeantes, et d'assurer la liberté générale des peuples ? Est-ce dans de telles circonstances qu'il faut abolir et étouffer les sentiments religieux ? Si la religion n'existait pas, il faudrait l'établir : car c'est surtout dans les états modérés, dans les états libres, qu'elle est nécessaire. *C'est là*, dit Polybe, *où, pour n'être pas obligé de donner une puissance dangereuse à quelques hommes, la plus forte crainte doit être celle des Dieux*. Si, dans les états même les plus despotiques, l'autorité respecte quelques limites, n'est-ce pas à la religion qu'on en est redevable ?

Que l'on ne feigne pas de craindre l'intolérance, la superstition et le fanatisme. Une sage tolérance est garantie pour toujours par l'intérêt respectif des nations, par le commerce, qui les unit, et qui, bien plus que la philosophie, a contribué à nous rendre tolérants. La culture de la physique et des sciences exactes ne permet plus de voir renaître les erreurs d'une aveugle crédulité, ou les préjugés grossiers de la superstition. Le fanatisme ne sera ja

mais à craindre, tant qu'on ne transformera pas des affaires de religion en affaires d'état, et qu'une saine politique préviendra les abus que l'on peut faire de la religion même. Le seul danger que nous ayons à craindre, dans ce siècle, c'est cette inquiétude aveugle, qui menace tout; cette fureur de tout censurer, qui est la maladie des petites âmes; cette disposition à douter de tout, qui ne permet plus à la vérité d'habiter parmi les hommes, et qui rend les hommes aussi étrangers à tout ce qui existe qu'à eux-mêmes. *Les anciens sages voulaient que leurs disciples fussent philosophes, et que tout le monde fût religieux; les nôtres veulent que personne ne soit religieux, et que tout le monde soit philosophe.* On ne voit pas qu'il n'y a point d'inconvénient à ce que la religion soit l'unique philosophie des ignorants et des faibles, et qu'il y en aurait beaucoup à ce que la philosophie fût l'unique religion des savants et des forts.

—

CHAPITRE XXV.

Quelles sont les règles d'après lesquelles on peut se diriger dans le choix d'une religion ?

Toutes les religions positives que nous connaissons ont une doctrine et un culte. Presque toutes s'étayent sur des prophéties et sur des miracles. Plusieurs s'honorent de compter des martyrs. Mais veut-on savoir si une religion est vraie ou fausse ; le premier pas à faire dans cette importante recherche est l'examen de sa doctrine et de son culte ; car, comme on ne peut supposer de véritables prophéties, de véritables miracles, que dans la vraie religion ; comme l'erreur peut avoir ses martyrs ainsi que la vérité, toute religion dont la doctrine et le culte offrent des caractères évidents de fausseté doit être rejetée sans autre examen. En effet, s'il faut des preuves pour croire que telle ou telle autre religion, quoique d'ailleurs salutaire en soi, vient de Dieu, il n'en faut point pour demeurer convaincu qu'une religion divine ne peut offenser les bonnes mœurs, ni contredire la morale. A des hommes qui voudraient mettre en opposition le droit divin positif avec le droit divin naturel, il faut répondre, avec le théiste, qu'il est encore plus sûr que la conscience et la raison viennent de Dieu qu'il ne peut l'être que leur doctrine en vienne.

Nous entendons cela, me dira-t-on : des doctrines et des institutions vicieuses sont évidemment fausses ; mais, pour qu'une doctrine puisse obtenir le respect qui n'est dû qu'à une révélation divine, suffit-il que cette doctrine ne soit pas vicieuse ? Non sans doute. Ce qui n'est pas mauvais dans les principes de la raison, ce qui est tolérable

dans l'ordre des lois, ce qui est même évidemment convenable et bon dans l'ordre de la société, ne saurait, par cela seul, être réputé divin dans l'ordre de la religion. Si l'on peut espérer de rencontrer le bien dans les institutions humaines, on s'attend à mieux trouver dans une institution divine. En toutes choses, il y a diverses espèces de biens, et divers degrés dans chaque espèce; mais le mieux est un, parce qu'il est, dans chaque chose, la perfection, le plus haut période, le sublime du bien.

Qu'est-ce donc que le mieux? Il est rare que l'on puisse répondre d'une manière satisfaisante à cette question, dans les choses dont on ne juge que par l'esprit; mais le mieux est presque toujours sensible dans celles dont on juge essentiellement par le cœur. L'esprit hésite, cherche, raisonne; c'est la partie la plus contentieuse de nous-mêmes. Le cœur sent: ses opérations sont plus simples et moins compliquées; l'évidence, la certitude, en sont le résultat rapide et immédiat. Dans les choses qui appartiennent à l'esprit je rencontre sans cesse des limites; la perfection et l'infini sont le vaste domaine du cœur. Ainsi, dans les sciences qui sont du ressort de l'esprit, je ne connais point de vérité sans nuage; dans la morale, qui a son siége dans le cœur, j'ai l'intuition et le sentiment d'une vertu sans tache. Or c'est surtout par le cœur que l'on juge de la bonté et de l'excellence des doctrines religieuses.

J'ai déjà eu occasion de dire qu'en matière de religion, Dieu et l'homme sont les deux termes entre lesquels il s'agit de découvrir des rapports. En examinant toutes les religions établies, je dois donc, après les avoir comparées, me fixer à celle qui développe ces rapports avec plus d'étendue, avec plus d'évidence, avec plus de force qu'une autre. Mais comme il s'agit de découvrir la véritable lumière, et non pas uniquement *de choisir entre les ténèbres celles qui sont les moins épaisses;* comme il s'agit d'arriver au vrai absolu, je ne puis me borner à une simple question de préférence, qui ne me conduirait peut-

être qu'à opter, entre divers mensonges, pour le moins invraisemblable. Mon devoir est encore d'examiner si je rencontre la bonté absolue, c'est-à-dire des caractères vraiment divins, dans la doctrine, dans le culte religieux qui, comparé aux autres, mérite d'être distingué de tous.

Dans les diverses religions positives, la doctrine se compose de préceptes et de dogmes, et le culte se compose de rites. Il est nécessaire qu'il n'y ait pas de la contradiction dans les choses destinées à gouverner les hommes. Il faut que les préceptes qui forment la morale trouvent un appui dans les dogmes et dans les rites, et que les rites et les dogmes soient indissolublement liés à la morale. Nous sommes en droit d'exiger, dans une religion que l'on nous présente comme divine, cet admirable concert, ce grand caractère d'unité que l'on ne rencontre jamais que plus ou moins imparfaitement dans les institutions humaines.

Nous ne jugerons pas qu'une morale vient de Dieu par la simple considération des pratiques, plus ou moins austères, qu'elle recommande, pratiques qui ont été et qui sont presque communes à toutes les religions, et que nous trouvons observées, et même quelquefois surpassées, par des pénitents idolâtres. C'est un autre fait qu'il n'est point de religion qui n'ait prêché la bonne foi, la probité, certains actes de bienfaisance et de vertu; il n'en est point qui ne se soit montrée plus ou moins sociale. Nous savons encore que des philosophes païens ont professé des principes de générosité, de courage, de désintéressement, de grandeur, qui honorent l'humanité. Mais quel est le système de philosophie, quelle est l'institution humaine, religieuse ou politique, qui, sans mélange d'imperfection ou d'erreur, nous ait enseigné toute la règle des mœurs, nous ait offert le corps entier de la loi naturelle? Je dis *le corps entier*. Je ne pourrai donc méconnaître le caractère divin d'une religion qui enseignera toute la vérité, qui n'enseignera que la vérité, et qui l'enseignera toujours.

Dans les lois, dans les institutions, dans les systèmes

humains, il y a toujours quelque chose qui décèle les vues particulières ou la préoccupation du législateur; mais une morale révélée qui m'est donnée comme la garantie et le supplément de la loi naturelle doit avoir ce caractère intrinsèque d'universalité, qui est inhérent à la morale naturelle elle-même. J'examinerai donc si les préceptes révélés m'offrent la loi d'un peuple ou celle des hommes, la loi d'un pays ou celle du monde.

Enfin, si une religion n'a pas été donnée pour changer l'ordre de la nature, il est incontestable qu'elle ne peut avoir été donnée que pour le sanctifier; or, la sanctification de la nature n'est et ne peut être que le retour et l'élévation de l'homme à l'auteur même de la nature. J'écarterai donc, comme fausse, toute religion qui n'aura pas comblé l'espace immense qui sépare la terre du ciel; et, à moins d'étouffer cette lumière vive du sentiment, que j'appelle *l'évidence du cœur*, je suis forcé de croire divine la religion dans laquelle, s'il est permis de s'exprimer ainsi, Dieu, sans cesse offert à nous comme le principe et la fin de toutes les actions humaines, devient, à la fois, le plus noble et le plus sûr instinct de l'homme.

J'ai dit que la morale doit trouver un appui dans les dogmes: j'examinerai donc les rapports que les dogmes ont avec la morale, et je rejetterai tout ce qui ne pourrait pas soutenir cet examen; mais je ne me croirai point autorisé à demander pourquoi les dogmes religieux sont des mystères. La nature a ses obscurités et ses profondeurs; comment la religion n'aurait-elle pas les siennes? Les mystères ne sont pas des doutes, et ils les terminent souvent. Tout n'est pas doute pour l'homme, et tout est mystère pour lui. La nature de notre volonté, par exemple, est un mystère, et son existence n'est point un doute.

Cependant, une religion qui, voilant les sources du droit naturel, proposerait, comme à l'écart, ses dogmes particuliers et mystérieux, se rendrait justement suspecte. Donc, sans m'enquérir indiscrètement pourquoi des dogmes religieux sont incompréhensibles, je demanderai s'ils ont

été substitués à la raison, ou s'ils ne font qu'occuper la place que la raison laisse vide. Je demanderai si, au lieu de choquer les vérités naturelles, ils ne leur communiquent pas un plus haut degré de certitude. Je sais que, dans quelque matière que ce soit, connaître, pour nous, c'est uniquement découvrir des faits et des rapports; jamais nous n'arrivons aux substances ni aux causes proprement dites. Nous appelons *phénomènes* les faits et les rapports que nous découvrons dans l'ordre de la nature, et nous appelons *dogmes* les faits et les rapports que nous découvrons et qui nous sont révélés dans l'ordre de la religion; mais cela suffit pour nous avertir qu'un dogme ne doit pas être une pure abstraction sans objet, ou une vaine spiritualité qui n'ait que le mérite d'être inintelligible. Un dogme doit être, dans l'ordre de la religion, ce qu'est un phénomène dans l'ordre de la nature, c'est-à-dire la manifestation d'un ou de plusieurs faits, d'un ou de plusieurs rapports entre Dieu et nous. J'aurai la certitude morale de la vérité ou des vérités dogmatiques que l'on me propose, si ces vérités sont préjugées par celles que je connais déjà, et dont je ne puis raisonnablement douter; si elles ont un fondement réel dans la nature humaine, et dans les notions que j'ai des perfections divines; si elles ne sont incompréhensibles que comme Dieu même l'est; et, finalement, si je suis réduit à opter entre des mystères positifs, qui m'éclairent et me consolent, et des profondeurs vagues, qui ne seraient qu'impénétrables et désespérantes.

Quant aux rites dont un culte se compose, je me borne à observer s'ils ne consistent qu'en cérémonies indifférentes ou ridicules, s'ils dégénèrent en surcharge pour la piété, ou même, ce qui serait plus dangereux, s'ils doivent en tenir lieu; enfin, si ce sont des pratiques arbitraires pour amuser le peuple, ou des monuments sacrés qui lui attestent la sainteté des dogmes qu'il doit croire, et des secours puissants dont l'objet est de lui rendre plus facile l'exercice des vertus sublimes auxquelles il est appelé.

En confrontant ces règles avec les diverses religions qui sont répandues dans le monde, je me fixe particulièrement au christianisme, que je trouve établi chez toutes les nations éclairées (1). J'examine sa doctrine et son culte, sans me dissimuler les reproches et les objections qu'une foule d'écrivains proposent contre ce culte et cette doctrine.

D'abord, on m'avertit de toutes parts que le christianisme a, comme toutes les religions positives, le tort de commander la foi, sans laisser aucune liberté à la raison, et de chercher à faire des fanatiques et des superstitieux sous prétexte de former des fidèles.

Mais quelle n'est pas ma surprise lorsque je découvre que, pour diriger mes recherches, le christianisme me parle comme pourrait le faire la plus saine philosophie ?

Les apôtres du culte chrétien m'annoncent que leur mission n'est pas de dominer, mais d'instruire (2). Ils m'invitent à ne rien admettre sans examen (3). Ils ne veulent frapper mon oreille que des choses qu'ils peuvent solennellement proclamer sur les toits (4). Ils enseignent, mais ils ne commandent pas (5). Ils déclarent qu'ils peuvent tout pour la vérité et rien contre elle (6). Ils n'exigent de moi qu'une obéissance raisonnable (7). Ils veulent que je juge tout par moi-même (8); que je ne me laisse point em-

(1) En rendant compte de tout ce qui appartient au christianisme, je n'ai voulu parler que d'après le christianisme lui-même. Mon exposé sera appuyé sur des textes que l'on trouvera en note au bas de chaque page.

(2) Euntes ergò, docete omnes gentes. MATTH., XXVIII, 19.

(3) Omnia autem probate; quod bonum est tenete. 1 *Thess.*, X, 21.

(4) Quod in aure auditis, prædicate super tecta. MATTH., X, 27.

(5) Positus sum ego prædicator. 1 *Tim.*, II, 7.

(6) Non enim possumus aliquid adversus veritatem, sed pro veritate. 2 *Cor.*, XIII, 8.

(7) Rationabile obsequium vestrum. *Rom.*, XII, 1.

(8) Ut prudentibus loquor, vos ipsi judicate quod dico. 1 *Cor.*, X, 15.

porter à tout vent de doctrine (1); que je ne me détermine qu'avec prudence et discernement (2); que j'éprouve les vertus pour savoir si elles sont de Dieu (3); que je sache résister à des prodiges apparents, qui ne seraient pas justifiés par une doctrine sage et pure (4); qu'il ne faut pas accueillir tout ce qu'on entend, mais seulement ce qui est bon (5); que la véritable science est incompatible avec cette vaine crédulité, qui s'accommode de toutes les inepties et de toutes les fables (6); qu'il est une lumière naturelle qui éclaire tout homme venant en ce monde, et que cette lumière doit nous diriger dans le choix des diverses doctrines qui peuvent nous être prêchées (7); qu'il a existé dans tous les temps des imposteurs, des faux prophètes, qui ont cherché à séduire les peuples (8); qu'il est difficile de se méprendre sur les caractères qui distinguent le mensonge d'avec la vérité; que l'on doit se dégager de tout préjugé, et qu'il faudrait savoir résister à un ange même descendu du ciel, s'il enseignait des erreurs et de fausses doctrines (9).

Partout, dans les livres saints, le Dieu des chrétiens

(1) Non simus parvuli fluctuantes et circumferamur omni vento doctrinæ. *Eph.*, IV, 14.

(2) Nemo vos decipiat in sublimitate sermonum. *Col.*, II, 4. — Ne quis vos decipiat per philosophiam. II, 8. — Nemo vos seducat volens, in humilitate et in religione angelorum. II, 18.

(3) Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint. 1 JOAN., IV, 1.

(4) Si propheta prædixerit signum, et evenerit quod locutus est, et dixerit tibi : « Eamus et sequamur Deos alienos », non audies verba prophetæ illius. *Deut.*, XIII, 1 et 2.

(5) Charitas vestra magis ac magis abundet in scientiâ et in omni sensu, ut probetis potiora. *Phil.*, I, 9.

(6) Ineptas autem et aniles fabulas devita. 1 *Tim.*, IV, 7.

(7) Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. JOAN., IV, 1.

(8) Multi pseudoprophetæ exierunt in mundum. 1 *Joan.*, IV, 1.

(9) Licet nos, aut angelus de cœlo evangeliset vobis, præter quàm quod evangelisavimus vobis, anathema sit. *Gal.*, I, 8.

nous est représenté conversant avec les hommes, comme un bon père de famille converse avec ses enfants. Il prévient leurs doutes, il les invite à les proposer, et il ne dédaigne pas de les résoudre (1). « Voyez et jugez, leur dit-il, si les dieux des nations, qui ne sont que le faible ouvrage de leurs mains, peuvent être comparés au Dieu d'Israël, qui a créé le ciel et la terre. Voudriez-vous ressembler aux peuples qui vous environnent, et qui gémissent sous les plus honteuses superstitions? Mes commandements ne sont-ils pas au-dessus de tous les autres commandements? ne seriez-vous pas meilleurs, si vous leur étiez plus fidèles (2)? Qui a fait des prodiges semblables aux miens? Je ne demande pas que vous croyiez aux prophéties qui vous seront faites en mon nom, si vous n'avez pas vu vérifier dans les temps celles qui avaient été faites à vos pères (3). Si je n'avais point parlé, et si vous n'aviez point été témoins de mes œuvres, vous seriez sans péché (4).

Ah! convenons-en, le mensonge ne parle point ainsi; il n'a garde de provoquer la discussion; il fuit la lumière, il marche dans les ténèbres.

Je ne sais comment des philosophes éclairés ont pu méconnaître le véritable esprit du christianisme; jamais religion n'a porté plus loin le respect pour les droits inaliénables et imprescriptibles de la raison humaine. Mes paro-

(1) Nunc ergo timete Dominum... Sin autem malum vobis videtur ut domino serviatis, optio vobis datur; eligite hodiè quod placet, cui servire potissimùm debeatis... Responditque populus et ait: « Absit à nobis ut relinquamus Dominum...» Jos., XXIV, 14, 15, 16.

(2) Scitis quòd docuerim vos præcepta et judicia... Observabitis et implebitis opere. Hæc est enim vestra sapientia et intellectus coram populis, ut audientes universa præcepta, hæc dicant: « En populus sapiens et intelligens, gens magna. » *Deut.*, IV, 5, 6.

(3) Quod in nomine Domini propheta prædixerit, et non evenerit, hoc Dominus non est locutus. *Deut.*, XVIII, 22.

(4) Si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent. Joan., XV, 24.

les, disait le divin fondateur de cette religion, sont des paroles de vérité et de vie (1). Ne croyez point en moi, si ce que je vous enseigne n'est pas digne de celui qui m'a envoyé (2). Jugez-moi par les choses que vous avez entendues et par les œuvres dont vous avez été les témoins (3).

S'adressant à ses apôtres, il leur disait : « Apprenez que je suis doux et humble de cœur (4). Les chefs des nations dominent sur elles ; ils n'en sera point ainsi de vous ; vous ne dominerez point sur la foi (5). Aucun d'entre vous n'a le droit de donner sa raison pour règle de celle des autres ; vous vous assemblerez, vous discuterez, et alors l'esprit de Dieu sera au milieu de vous (6). »

Les grandes maximes du christianisme sont que tout despotisme spirituel et temporel est interdit aux ministres de la religion (7) ; qu'avant de croire on a droit de peser les motifs de crédibilité ; que la foi n'est un devoir qu'à l'instant où la raison nous force de reconnaître l'autorité (8) ; que rien ne doit être arbitraire dans le gouvernement des fidèles, mais que tout doit se faire canoniquement (9) ; que l'apostolat est un ministère de prière et d'enseignement (10) ; que c'est par la patience, par la per-

(1) Verba quæ locutus sum vobis spiritus et vita sunt. JOAN., VI, 64.

(2) Si non facio opera patris mei, nolite credere mihi. JOAN., X, 37.

(3) Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi ? JOAN., VIII, 46. — Ego palàm locutus sum mundo, ego semper docui in synagogâ et in templo, ubi omnes Judæi conveniunt... Interroga eos qui audierunt. XVIII, 20, 21.

(4) Discite à me quia mitis sum et humilis corde. MATTH., XI, 29.

(5) Reges gentium dominantur eorum, vos autem non sic. LUC., XXII, 25.— Non dominamur fidei vestræ. 2 *Cor.*, I, 23.

(6) Convenerunt apostoli et seniores... quùum autem magna conquisitio fieret dixit... Tunc placuit apostolis et senioribus cum omni ecclesiâ. *Act.* XV.

(7) Ut non abutor potestate meâ in evangelio. 1 *Cor.*, IX, 18.

(8) Palpate et videte. LUC., XXIV, 39.

(9) Omnia secundum ordinem fiant. 1 *Cor.*, XIV, 40.

(10) Nos vero orationi et ministerio verbi instantes erimus. *Act.* VI, 4.

suasion, et par toute sorte de bons exemples, que les apôtres ont été appelés à conquérir le monde (1).

L'esprit de discussion et de recherche, l'esprit d'examen, de raison et de liberté, c'est-à-dire le véritable esprit philosophique, est donc le caractère dominant de la religion chrétienne.

Cette religion ne prescrit d'autres bornes à nos raisonnements que celles de notre raison elle-même (2); elle pose les vrais principes d'une saine dialectique; elle veut que, dans les matières religieuses, nous usions de la prudence dont nous usons dans les matières profanes, c'est-à-dire que nous allions du connu à l'inconnu (3), et que nous n'ayons point la prétention insensée de vouloir tout expliquer et tout connaître (4). Elle nous avertit de chercher la vérité dans le recueillement et le silence (5); de la chercher avec un esprit juste et avec un cœur droit (6). Dans les sciences purement spéculatives il suffit de se prémunir contre les préjugés; dans les choses pratiques il faut encore se prémunir contre les passions. Les passions sont les préjugés du cœur, comme les préjugés sont les passions de l'esprit (7).

Telles sont les routes qui nous sont tracées par la religion : elles ne sauraient être suspectes à la philosophie,

(1) Servum autem Domini non oportet litigare, sed mansuetum ad omnes, docibilem, patientem, cum modestiâ corripientem eos qui resistunt veritati. 2 *Tim.*, 24 et 25.

(2) Non plùs sapere quàm oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. *Rom.*, XII, 3.

(3) Invisibilia enim ipsius (Dei), per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciantur, ità ut sint inexcusabiles. *Rom.*, I, 20.

(4) In pluribus operibus ejus non fueris curiosus. *Eccl.*, III, 22.

(5) Attende lectioni... hæc meditare. 1 *Tim.*, IV, 13 et 15.

(6) Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. MATTH., V, 8. — Justi liberabuntur scientiâ. *Proverb.*, XIV, 19. — Exortum est lumen rectis. *Ps.* III, v. 4.

(7) Si quis voluerit voluntatem ejus (Dei) facere, cognoscet de doctrinâ. JOAN., VII, 17.

puisque les philosophes de tous les siècles les ont eux-même indiquées comme le seul moyen de nous diriger dans la recherche des vérités morales, c'est-à-dire de toutes celles qui sont proposées aux méditations et au perfectionnement des âmes vertueuses et sensibles.

On ne sera point étonné du degré de liberté que le christianisme donne à la raison humaine, ni du courage avec lequel les premiers chrétiens ont appelé sur la doctrine qu'ils professaient l'examen des magistrats et de tous les hommes instruits de l'antiquité, si l'on considère les caractères de majesté, d'évidence et de grandeur que cette doctrine nous offre.

Aimez Dieu pardessus tout, et le prochain comme vous-même; voilà le sommaire de la loi évangélique.

Ces deux commandements sont *la loi et les prophètes* (1), c'est-à-dire ils nous sont présentés comme le principe de tout ce qui est bien, comme la véritable source des mœurs.

Le Dieu qui doit être l'objet de notre culte n'est point un dieu de fantaisie ou une idole de notre choix. Ce n'est point le dieu d'une nation ou d'une secte, mais le dieu de l'univers (2). Les cieux et la terre annoncent sa puissance et publient sa gloire (3); il tient dans ses mains la destinée des empires (4). Tout est sorti du néant à sa volonté,

(1) Diliges dominum tuum ex toto corde tuo, et proximum tuum sicut teipsum : in his duobus mandatis universa lex pendet et prophetæ. MATTH., XXII, 37 et 40.

(2) Dominus Deus noster Deus unus est. *Deut.*, VI, 4.—Tu es Deus solus regum omnium terræ. *Reg.*, IV, c. 19, v. 15.

(3) Cœli enarrant gloriam Dei : et opera manuum ejus annuntiat firmamentum, *Ps*. XVIII.

(4) Dominatur excelsus in regno hominum et cuicumque voluerit dabit illud. *Deut.*, IV, 14. — Dominus judicabit fines terræ, et dabit imperium regi suo. 1 *Reg.*, II, v. 10. — Exurge, Domine... Judicentur gentes in conspectu tuo. Constitue, Domine, legislatorem super eos. *Ps*. IX, 4-36. — Regnum à gente in gentem transfertur propter injustitias, et injurias, et contumelias, et diversos dolos. *Sap.*, X, 8.

il a dit : *Que la lumière se fasse*, et la lumière s'est faite (1). Il est le saint des saints (2) et le très-haut (3). Il a tout ordonné par sa sagesse (4); il régit tout par sa providence (5); il remplit tout par son immensité (6); il pèsera tout dans sa justice (7). Il est infiniment miséricordieux (8) ; il a pour attributs toutes les perfections (9).

Une longue et terrible expérience prouve que les peuples sont extrêmement portés à l'idolâtrie; pour nous prémunir contre des superstitions absurdes, Dieu s'est défini lui-même : « Je n'ai point de nom particulier, a-t-il dit, « tout ce qui tombe sous vos sens, la nature entière est « mon ouvrage (10). J'ai précédé la lumière et les temps (11).

— In manu Dei potestas terræ : et utilem rectorem suscitabit in tempus super illam. *Eccl.*, X, 4.

(1) Ipse dixit, et facta sunt; mandavit, et creata sunt. *Ps.* CXLVIII.

(2) Non est sanctus ut est Dominus. 1 *Reg.*, II. — Magnificus in sanctitate. *Exod.*, XV, 11.

(3) Altissimus super terram omnem. *Ps.* XCVI, 9.—Elevata est magnificentia tua super cœlos. *Ps.*, VIII, 1.

(4) Quàm magnificata sunt opera tua, Domine! omnia in sapientiâ fecisti. *Ps.* CIII, 24.

(5) Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate ; avertente autem te faciem, turbabuntur. *Ps.* CIII, 29.

(6) Si ascendero in cœlum, tu illic es; si descendero in infernum, ades. *Ps.* CXXXVIII, 8.

(7) Qui judicas terram. *Ps.* XCIII, 2.

(8) Quàm bonus Israel Deus his qui recto sunt corde !... Suavis Dominus universis et miserationes ejus omnia opera ejus. *Ps.* LXXII et CXLIV. — Misericors Dominus et justus. *Ps.* CXIV, 5.

(9) Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis... Sapientiæ ejus non est numerus. *Ps.* CXLIV et CXLVI.

(10) Non vidistis aliquam similitudinem in die quâ locutus est vobis Dominus in Horeb, de medio ignis, ne fortè decepti faciatis vobis sculptam similitudinem aut imaginem... omnium... quæ creavit Dominus tuus, in ministerium cunctis gentibus quæ sub cœlo sunt. *Deut.*, IV, 15-19. — Ego sum Dominus, faciens omnia, extendens cœlos solus, stabiliens terram, et nullus mecum. Isaï, XLIV, 24.

(11) Ego Dominus, et non est alter ; formans lucem et creans tenebras. Isaï, XLV, 6.

« Je suis seul (1). Je vis dans l'éternité (2). Aucun homme,
« dans la vie présente, ne m'a vu ni ne me verra face à
« face (3). *Je suis celui qui suis* (4). »

La philosophie humaine s'est-elle jamais élevée à des idées plus grandes et plus vraies ?

Les notions spirituelles, les notions sublimes que la religion nous donne de la divinité, semblent nous faire sortir de l'humiliation dans laquelle nous plonge notre penchant pour les objets sensibles ; elles communiquent une nouvelle activité à toutes les puissances de notre âme ; elles nous découvrent un nouvel ordre de choses ; elles font luire un nouveau jour ; elles reculent les bornes de notre raison au-delà de tout ce qui peut lui être révélé par nos sensations. Nos faibles pensées viennent s'engloutir dans l'être infini. Le sentiment de nos relations avec lui nous rend supérieurs à nous-mêmes.

C'est la religion chrétienne qui nous a ramenés à des idées spirituelles sur la nature de Dieu : ce bienfait ne pourrait être méconnu sans injustice. Or, il faudrait être bien peu philosophe, pour ne pas sentir le prix d'une religion qui nous a débarrassés de toutes les inepties des peuples grossiers, de toutes les incertitudes de la philosophie, et qui nous fait éprouver la satisfaction de nous trouver assez intelligents pour reconnaître une intelligence suprême (5).

D'après les idées spirituelles que le christianisme nous

(1) Videte quòd ego sum solus. *Deut.* XXXII, 39. — Ego Dominus, primus et novissimus ego sum. Isaï, XLI, 4.

(2) Vivo ego in æternum. *Deut.*, XXXII, 40. — Hæc dicit excelsus et sublimis habitans æternitatem. Isaï, LVII, 15.

(3) Non enim videbit me homo et vivet. *Exod.*, XXXIII, 20.

(4) Si dixerint mihi : « Quod est nomen ejus? » quid dicam eis? Dixit Deus ad Moysen : *Ego sum qui sum ;* sic dices filiis Israël : *Qui est misit me ad vos. Exod.*, III, 13, 14.

(5) Nolite multiplicare loqui sublimia, gloriantes : recedant vetera de ore vestro : quia Deus scientiarum Dominus est, et ipsi præparantur cogitationes. 1 *Reg.*, II, 3.

donne de la Divinité, *aimer Dieu, c'est l'adorer en esprit et en vérité* (1); c'est reconnaître sa souveraineté et notre dépendance (2); c'est lui rapporter toutes nos actions (3); c'est travailler à devenir parfait, comme il l'est lui-même (4).

Que la haute destinée de l'homme ne nous étonne pas : elle est motivée sur son origine; l'homme a été créé à l'image de Dieu même (5).

Tout homme doit respecter, dans un autre homme, non seulement son semblable, mais encore l'image de la Divinité (6). De là le commandement de l'amour du prochain, commandement fondé sur la nature, et ennobli par les motifs de la religion (7).

Aimer le prochain, c'est ne pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'il nous fût fait (8). Par le terme indéfini de *prochain*, on entend les hommes de toute nation, de tout état, de tout culte (9).

(1) Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum in spiritu et veritate oportet adorare. JOAN., IV, 24.

(2) Regi sœculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria. 1, *Tim.*, I, 17.

(3) Omne quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini Jesu Christi, gratias agentes Deo. *Col.*, III, 17.

(4) Estote et vos perfecti, sicut et pater vester cœlestis perfectus est. MATTH., V, 48.

(5) Creavit Deus hominem ad imaginem suam. *Gen.*, I, 27.—Vir quidem... imago et gloria Dei est. 1 *Cor.*, XI, 7.

(6) Quicumque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius, ad imaginem quippè Dei factus est homo. *Gen.*, IX, 6.

(7) Et hoc mandatum habemus, ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum. 1 JOAN., IV, 21.—In hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem. JOAN. XIII, 35.

(8) Quod ab alio oderis fieri tibi, vide ne tu aliquandò alteri facias. TOB., IV, 16.

(9) Quis est meus proximus ?... Homo quidam incidit in latrones qui despoliaverunt eum, et abierunt semivivo relicto; sacerdos quidam, viso illo prœterivit, similiter et levita. Samaritanus autem, videns eum, misericordiâ motus est, et alligavit vulnera ejus, infundens oleum et vinum. Quis horum trium videtur tibi proximus illi qui incidit in

Le précepte de ne faire du mal à personne est prohibitif et absolu. Il écarte toutes les méchancetés, toutes les injustices et tous les crimes (1). Il interdit la vengeance (2); il entraîne la rémission des injures et le pardon des ennemis (3).

Aimer le prochain, c'est encore lui faire tout le bien que nous voudrions qui nous fût fait (4). Mais le précepte de faire du bien est moins absolu que celui qui nous prohibe de faire du mal. Il doit être pratiqué avec un juste discernement (5). Les vertus sont graduées comme les devoirs (6). La bienfaisance doit être éclairée (7). Elle est soumise à des règles que l'on ne saurait oublier sans danger, et qui sont indiquées par les relations, plus ou moins intimes, que la nature et la société établissent entre les

latrones? — *Qui feci misericordiam.* — Vade, et tu fac similiter. Luc., X, 27-37.

(1) Abominatur Dominus Deus tuus qui facit hæc, et aversatur omnem injustitiam. *Deut.*, XXV, 16.

(2) Qui vindicari vult, à Domino inveniet vindictam et peccata illius servans servabit. *Eccl.*, XXVII, 1.

(3) Dimitte et dimittemini. Luc., VI, 37. — Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitierit, da ei aquam bibere. *Prov.*, XXIII, 21.

(4) Omnia ergo quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis : *hoc est enim lex et prophetæ.* Matth., VII, 12.

(5) Volo vos esse sapientes in bono. *Rom.*, XVI, 19. — Noli esse justus multùm. *Prov.*, XXXI, 17.

On n'est point trop juste de la vraie justice; mais afin que la justice soit véritable il faut qu'elle se tienne dans un milieu, dit saint Jérôme sur cet endroit, et qu'elle ne se porte pas dans l'excès. Ainsi l'on peut dire que celui qui est trop juste ne l'est pas assez, parce que, sous prétexte de garder la justice, il n'observe pas assez les règles de l'équité, de la prudence et de la charité; qu'il se rend trop exact, trop sévère et trop peu humain, et qu'il n'a aucune condescendance, comme dit un saint, pour la faiblesse des hommes, ni aucun égard à ce qui ne se peut pas. *Non compatiuntur naturæ, nec æstimant possibilitatem.*

(6) Vidua discat primùm domum suam regere : si quis autem suorum, et maximè domesticorum, curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior. 1 *Tim.*, V, 8.

(7) Si benefeceris, scito cui feceris. *Eccl.*, XII, 1.

hommes. On doit faire le bien de sa patrie avant que de s'occuper de celui du monde (1). Les relations de famille (2), celles de l'amitié (3), sont sacrées aux yeux de la morale, comme à ceux de la religion.

Aux préceptes généraux de ne faire aucun mal, et de faire tout le bien que l'on peut, la religion joint des préceptes auxiliaires, qui seuls peuvent garantir l'exécution des deux autres. Ces préceptes sont ceux qui recommandent la douceur, l'humilité, le désintéressement, l'abnégation de soi, l'asservissement continuel des passions, la décence, la sobriété, la sagesse, le courage, et tant d'autres vertus ou précautions secondaires, sans lesquelles les vertus principales n'existeraient pas. Tout est admirable dans l'Evangile; il n'y a pas jusqu'au précepte de la haine de soi, qui ne soit un précepte de charité pour les autres (4).

La morale civile ne veille que sur les actions : la religion veille sur les affections et sur les pensées (5). « Vous « avez appris, nous dit-elle, qu'il a été dit aux anciens : « Vous ne déroberez point le bien de votre prochain, vous « ne commettrez point d'adultère ; et moi je vous dis que « celui-là est coupable de vol ou d'adultère, qui a déjà « formé le désir de commettre l'un ou l'autre de ces cri- « mes, quoiqu'il n'ait pas réduit son dessein ou sa pensée « en acte (6). » Ainsi, la religion ne se borne pas à empêcher

(1) Constantes affecti sunt et pro legibus et patriâ mori parati. 2 *Mach.*, VIII, 21.

(2) Honora patrem tuum et matrem tuam. *Deut.*, V, 16. — Frater et caro nostra est. *Gen.*. XXVII, 17.

(3) Ne derelinquas amicum antiquum. *Eccl.*, IX, 14. — Melior est vicinus juxta quàm frater procul. *Prov.*, XXVII, 10.

(4) Benefacite his qui oderunt vos. MATTH. V, 44. — Qui odit animam suam in hoc mundo in vitam æternam custodit eam. JOAN., XII, 25.

(5) Scrutans corda et renes Deus. *Ps.* VII, 10.

(6) Audistis quia dictum est antiquis : Non mœchaberis ; ego autem dico vobis quia omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo. MATTH., V, 27, 28.

les hommes de paraître méchants, elle se propose de les rendre moralement bons (1).

L'esprit du christianisme est essentiellement un esprit d'ordre, de discernement, de modération et d'équité. Chaque vertu, chaque action louable, est classée selon son degré de mérite et d'utilité.

N'assistons point à des funérailles, si un devoir plus pressant nous appelle ailleurs : *laissez aux morts le soin d'ensevelir les morts* (2). Ne préférez pas des vertus de surérogation à des vertus de première nécessité (3). Ne négligez pas ce qui est de précepte pour suivre ce qui n'est que de conseil (4). Ce qui est permis ou bon en soi n'est pas toujours convenable (5). Le bien finit où l'excès commence; il est constamment entre deux limites (6). Haïssez le crime, et non le criminel (7). N'ayez point deux poids et deux mesures (8). Quand quelqu'un de vos frères fera le mal, avertissez-le; ne le maudissez pas (9). Que celui de vous qui est sans péché lui jette la première pierre (10). Ne rendez votre existence in-

(1) Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus ut videamini ab eis : alioquin mercedem non habebitis apud patrem vestrum qui in cœlis est. MATTH., VI, 1.

(2) Ait (Jesus) ad alterum : *Sequere me.* Ille autem dixit : *Domine, permitte mihi primùm ire et sepelire patrem meum.* Dixitque ei Jesus : *Sine ut mortui sepeliant mortuos suos ; tu autem vade, et annuntia regnum Dei.* LUC., IX, 59, 60.

(3) Quare et vos transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram. MATTH., XV, 3.

(4) Melior est enim obedientia quam victimæ. 1 *Reg.*, XV, 22.

(5) Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt. 1 *Cor.*, VI, 12.

(6) Ne plùs sapias quàm necesse est. *Eccl.*, VII, 17.

(7) Numquid voluntatis meæ est mors impii, et non ut convertatur et vivat. EZECH., XVIII, 23.

(8) Non habebitis diversa pondera, majus et minus ; nec erit in domo tuâ modius major et minor : abominatur enim Dominus qui facit hæc. *Deut.*, 25, 13, 14.

(9) Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum : si te audierit, lucratus eris fratrem tuum. MATTH., XVIII, 15.

(10) Qui sine peccato est vestrûm, primus in illam lapidem mittat. JOAN., VIII, 7.

commode à personne (1). Ménagez ceux qui sont faibles dans la foi (2) : *La seule peine due à un homme qui erre, est d'être instruit.*

Nous étions embarrassés d'expliquer les contradictions qui se rencontrent dans notre être, nous ne pouvions concilier les désordres qui désolent la terre avec la providence qui la régit. La religion nous offre la solution de ces grands problèmes en nous révélant la chute de l'homme, sa désobéissance et les jugements terribles qui l'ont suivie (3). Elle place entre Dieu et l'homme un médiateur-Dieu (4). Elle nous révèle notre faiblesse, sans nous faire perdre le sentiment de notre grandeur; elle vient au secours de notre raison obscurcie et dégradée. Elle nous rappelle à notre première dignité, sans nous déguiser notre corruption (5). Elle nous annonce que nous foulons ici-bas une terre étrangère (6) ; que nous devons, comme le sage, y voyager en faisant du bien (7) ; que toutes nos actions doivent être dirigées et ennoblies par leur rapport à Dieu (8) ; et que nous n'entendrons jamais rien dans les ouvrages de Dieu, si nous ne regardons tout ce qui se

(1) Nemini dantes ullam offensionem. II *Cor.*, VI, 3. — Alter alterius, onera portate. *Gal.* VI, 2.

(2) Infirmum autem in fide assumite. *Rom.*, XIV. I.

(3) Nescierunt sacramenta Dei... Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem et ad imaginem similitudinis suæ ; invidiâ autem diaboli mors intravit in orbem terrarum. *Sap.*, II, 22-24.

(4) Si unius delicto mors regnavit, abundantiam gratiæ et donationis et justitiæ accipientes, in vitâ regnabunt (justi) per Jesum Christum. *Rom.*, V, 17.

(5) Si autem spiritu carnis mortificaveritis, vivetis. Ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei. Si autem filii et hæredes, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi. *Rom.*, VIII, 13, 16, 17.

(6) Dùm sumus in corpore, peregrinamur à Domino. 2 *Cor.*, V, 6.

(7) Vos autem, fratres, nolite deficere benefacientes. 2 *Thessal.*, III, 13.—Pertransiit benefaciendo. *Act.*, X, 38.

(8) Sive ergò manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite. I *Cor.*, X, 31.

passe dans la vie présente comme l'éducation de l'homme pour une autre vie (1).

En proclamant ces dogmes, le christianisme les dirige vers le plus grand bien de l'humanité; ce que n'ont pas fait les fausses religions. On est effrayé quand on jette les yeux sur les absurdes conséquences qui ont été et qui sont encore déduites dans certains pays de la doctrine de l'immortalité de l'âme, des peines et des récompenses dans une vie à venir, et de la communication habituelle que l'homme doit avoir avec Dieu. Ces vérités dogmatiques ont souvent naturalisé, dans les contrées où elles étaient admises, la paresse, le suicide, le mépris des hommes, et tant d'autres fléaux également funestes à la société. « Presque partout et dans tous les pays, l'opinion « de l'immortalité de l'âme, mal prise, a engagé les « femmes, les esclaves, les sujets, les amis, à se tuer, « pour aller servir, dans l'autre monde, l'objet de leur « respect ou de leur amour. Cela était ainsi dans les Indes « occidentales; cela était ainsi chez les Danois; et cela « est encore aujourd'hui au Japon, à Macassar, et dans « plusieurs autres endroits de la terre (2). » Dans le christianisme, la plus sainte morale règle l'usage-pratique des dogmes, et les dogmes ne nous sont offerts que comme la sanction et l'appui de la morale (3).

(1) Intellexi quód omnium operum Dei nullam possit homo invenire rationem... Finem loquendi pariter omnes audiamus : Deum time et mandata ejus observa, hoc est enim omnis homo ; et cuncta quæ fiunt, adducet Deus in judicium. *Eccl.*, VII, 17 ; XII, 13. — Scire justitiam, et virtutem tuam, radix est immortalitatis. *Sap.*, XV, 3.

(2) *Esprit des lois*, liv. 24, art. 18. — Le roi de Dahomy disait à un Anglais : « Vous m'avez vu égorger un grand nombre d'hommes le jour « de la fête annuelle des morts ; si je négligeais un devoir si indispen- « sable envers mes ancêtres, me le pardonneraient-ils et me laisseraient- « ils la vie ? Ne se plaindraient-ils pas que je ne leur envoie personne « pour les servir ? » *Hist. de Dahomy*, par Archibald Dalzel, *Spectateur du Nord*, cahier de sept. 1797, in-8°, t. III, p. 367.

(3) Initium viæ bonæ, facere justitiam : accepta est autem apud

Les fausses religions, les fausses philosophies, ont cherché à expliquer toutes les obscurités et à résoudre toutes les incertitudes, sur la nature de Dieu, sur celle de l'homme, et sur une vie à venir, par des systèmes qui sont plus ou moins accommodés aux choses qui sont à notre portée, et qui tombent sous nos sens. De là le manichéisme et le polythéisme, la doctrine du destin, la métempsychose, et toutes les fables par lesquelles on a transporté dans une vie à venir tous les besoins et tous ler plaisirs de la vie présente.

C'est ici où l'excellence du christianisme doit frapper tous les yeux : il nous avertit que Dieu est incompréhensible, et que ses profondeurs sont impénétrables ; que ses voies sont inconnues, mais toujours justes, et qu'il ne saurait nous appartenir d'appeler de ses jugements et de sa providence à notre faible raison (1). Il nous avertit que, n'y ayant point de rapport de comparaison entre le fini et l'infini, toutes les allégories, toutes les expressions, toutes les idées que nous empruntons des objets ordinaires de nos connaissances, sont plus propres à égarer notre raison qu'à l'instruire (2). Il nous avertit qu'il faut nous résigner à rencontrer des mystères, pour ne pas tomber dans des absurdités (3).

Deum magis, quàm immolare hostias. *Prov.*, XVI, 5. — Nonne hoc est magis, jejunium quod elegi? Dissolve colligationes impietatis, solve fasciculos deprimentes, dimitte eos qui confracti sunt liberos, et omne onus dirumpe ; frange esurienti panem tuum, egenos, vagosque induc in domum tuam ; quùm videris nudum operi eum, et carnem tuam ne despexeris. Tunc invocabis et Dominus exaudiet. Isaï., LVIII, 4, 5, 6, 7 et 9.

(1) O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei ! Quàm incomprehensibilia sunt judicia ejus, et in investigabiles viæ ejus ! quis enim cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit? *Rom.*, XI, 33.

(2) Non enim cogitationes meæ cogitationes vestræ, neque viæ vestræ viæ meæ, dicit Dominus. Sicut exaltantur cœli à terra, sic exaltatæ sunt viæ meæ à viis vestris, et cogitationes meæ à cogitationibus vestris. Isai., LV, 8.

(3) Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris. *Eccl.*,

« Quel est cet homme, dit le Seigneur, qui se perd en « des discours insensés? Je l'interroge, qu'il réponde. Où « étiez-vous quand je posais les fondements de la terre? « Et sur quelle base l'ai-je aussi solidement établie? « Dites-le-moi si vous le savez. Qui a opposé des digues « à la mer lorsqu'elle fondait violemment sur ses bords, « et qui lui a dit : *Tu viendras jusque là, et tu briseras « ici l'orgueil de tes flots?* Est-ce vous qui avez indiqué « à l'aurore le lieu où elle doit poindre, et au soleil le « terme de sa course? Avez-vous sondé les abymes des « mers? Connaissez-vous l'ordre qui règne dans les « cieux? Commandez-vous aux éclairs et aux tonner- « res (1)? »

Bénissons une religion qui sait ainsi mettre un frein à la fureur des systèmes, qui marque les bornes de la raison avec la plus profonde sagesse, qui daigne protéger l'entendement humain contre ses propres écarts, et qui ne nous commande la foi que quand notre partage ne pourrait plus être que le désespoir ou l'erreur.

Et quelle est cette foi si impérieusement commandée par le christianisme? Une barrière contre le fanatisme et la superstition. Aucune idée, aucun objet sensible n'entre dans les dogmes chrétiens; les choses qui sont l'objet de ces dogmes ne sont ni du domaine des sens, ni du domaine de l'imagination (2); nous devons les croire sans les comparer à rien de ce que nous pouvons sentir ou con-

III, 22. — Qui scrutator est majestatis opprimetur à gloriâ. *Prov.*, XXV, 27.

(1) Quis est iste involvens sententias sermonibus imperitis? Interrogabo te, responde mihi: « Ubi eras quando ponebam fundamenta terræ? Super quo bases illius solidatæ sunt? Quis conclusit ostiis maria, quando erumpebat quasi de vulvâ procedens, et dixit: *Usque hùc venies, et hìc confringes tumentes fluctus tuos?* Numquid ostendisti auroræ locum suum? Numquid ingressus es profunda maris? Numquid mittes fulgura et ibunt? » Job XXXVIII.

(2) Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum. 1 *Cor.*, II, 9.

naître (1). Elles roulent sur de grandes promesses et sur de grandes menaces (2); elles passent nos plus hautes conceptions; elles élèvent l'homme plus haut que ne pourrait le faire l'orgueil humain (3). Mais elles préviennent son délire, en soumettant sa raison, et en écartant les illusions des sens; car il n'y a pas jusqu'au dogme de la résurrection des corps qui ne conduise à des idées spirituelles (4). Les dogmes du christianisme ne touchent à aucun des objets qui appartiennent aux sciences ou à la raison humaine (5). Il est reconnu partout, dans les livres saints, que la terre a été donnée en partage aux enfants des hommes (6), et que le monde a été laissé à leur discussion et à leur recherche (7). Le domaine de la foi ne commence que là où celui de la raison finit, et la raison n'a qu'à se féliciter du secours de la foi, puisque sans ce secours les questions les plus importantes pour l'homme ne lui offriraient que des discussions sans terme, et, pour ainsi dire, une vaste mer sans rivage (8). Les chrétiens peuvent dire aux philosophes : Que savez-vous que nous ne sachions comme vous? Qu'ignorons-nous que vous

(1) Quæ Dei sunt nemo cognovit, nisi spiritus Dei..... Spiritualibus spiritualia comparantes : animalis autem homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei. 1 *Cor.*, II, 11-14.

(2) Possidete paratum vobis regnum..... Discedite à me in ignem æternum. MATTH., XXV, 34, 41.

(3) Fulgebunt justi sicut sol in regno patris eorum. MATTH., XIII, 43.

(4) Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale. 1 *Cor.*, IV, 44.

(5) Sectare fidem, charitatem et pacem, stultas autem et sine disciplinâ quæstiones devita. 2 *Tim.*, II, 22.

(6) Terram autem dedit filiis hominum. *Ps.* CXIII. 16.

(7) Mundum tradidit disputationi eorum. *Eccl.*, III, 11.

(8) Apposui cor meum ut scirem sapientiam et distentionem quæ versatur in terrâ : est homo qui diebus et noctibus somnum capit oculis..... Et intellexi quòd nullam possit homo invenire rationem eorum quæ fiunt sub sole, et quantò plùs laboraverit ad quærendum, tantò minùs inveniat. *Eccl.*, VIII, 16, 17.

n'ignoriez vous-mêmes? Et sur les objets les plus importants pour le bonheur, nous avons des consolations qui vous manquent et qui ne sauraient être remplacées par vos doutes (1).

Une religion faite pour des hommes qui ont à se conserver, à se nourir, à se vêtir, et à faire toutes les actions de la société, ne doit pas leur ordonner une vie trop contemplative. Aussi les dogmes du christianisme ne sont pas de pures spéculations, ni une vaine théorie; ces dogmes ont une influence directe sur la conduite, et il est de principe que ce n'est que par la bonne conduite que l'on peut rendre utile et méritoire la foi qui est due à ces dogmes (2). Le chrétien doit mener une vie active, car les jours du juste sont pleins (3). L'oisiveté est présentée comme la source de tous les maux (4), et le travail comme aussi méritoire que la prière (5); on sera même comptable des paroles oiseuses (6). La misère et la faim sont réservées à ceux qui ne travaillent pas (7). On sera interrogé sur l'usage que l'on aura fait des dons de la nature (8). On maudira l'arbre qui n'aura point porté de fruit (9). Ce n'est qu'en faisant des œuvres de miséricorde, en secourant ses sem-

(1) Ergo vos estis soli homines, et vobiscum morietur sapientia? Est mihi cor sicut et vobis, nec inferior vestri sum : quis enim hæc quæ nostis, ignorat? Job, XII, 2, 3.

(2) Quid proderit, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Jac., II, 14.

(3) Erat plena operibus bonis et eleemosynis quas faciebat. *Act.*, IX, 36.

(4) Multam malitiam docuit otiositas. *Eccl.*

(5) Qui laborat, orat. S. Aug.

(6) Omne verbum otiosum quod locuti fuerant homines redden rationem de eo in die judicii. Matth., XII, 36.

(7) Usquequò, piger, dormies?... paululùm dormies, et veniet tibi quasi viator egestas, et pauperies, quasi vir armatus. *Prov.*, VI, 9-11.

(8) Cui multum datum est, multum quæretur ab eo. Luc., XII, 48.

(9) Omnis arbor qui non facit fructum bonum excidetur et in ignem mittetur. Matth., III, 10.

blables, en servant les autres; en un mot, ce n'est qu'en se rendant utile, que l'on peut devenir saint et que l'on mérite d'être appelés les enfants de Dieu (1).

Que deviennent donc toutes les déclamations des sophistes contre une religion aussi amie des hommes et si bien accommodée à leurs besoins? La philosophie prêche le travail; la religion le prêche et l'ennoblit (2). La philosophie recommande la patience, la résignation et la plupart des vertus; la religion recommande les mêmes vertus; mais elle fait plus, elle les encourage, les soutient et les récompense (3); elle donne un but à tous les efforts (4); elle allége le fardeau des devoirs (5), en leur assignant un prix qui ne peut leur être ravi par l'injustice des hommes (6). Le crime peut avoir des succès; le bonheur n'est que pour la vertu (7). La mémoire du juste sera éternelle (8). *J'ai vu l'impie s'élever comme le cèdre; je n'ai fait que passer, il n'était déjà plus* (9). Les faux sages, qui n'ont que de la

(1) Venite, benedicti Patris mei; possidete paratum vobis regnum: esurivi enim, et dedistis mihi manducare; sitivi, et dedistis mihi bibere; hospes eram, et collegistis me; nudus, et cooperuistis me; infirmus, et visitastis me; in carcere eram, et venistis ad me. MATTH., XXV, 34-36.

(2) Magis autem laboret, operando manibus suis, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti. *Eph.*, IV, 28.

(3) Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis. MATTH., V, 52.

(4) Propter spem quæ reposita est vobis in cœlis. *Col.*, I, 15.

(5) Jugum meum suave est et onus meum leve. MATTH., XI, 30.

(6) Thesaurisate thesauros in cœlo, ubi fures non effodiunt nec furantur. MATTH., VI, 20.

(7) Melius est modicum justo, super divitias peccatorum multas. *Ps.* XXXVI, 16.

(8) In memoriâ æternâ erit justus..... Desiderium peccatorum peribit. *Ps.* CXI, 7 et 10.

(9) Vidi impium superexaltatum et elevatum sicut cedros Libani, et transivi et ecce non erat. *Ps.* XXXVI, 35, 36.

vanité, recevront des récompenses vaines comme eux (1). Les vrais fidèles, qui ne placent leurs espérances que dans le souverain Être, ont pour garant de tout ce qui leur a été promis celui même qui a pu leur dire : *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point* (2).

Dans le christianisme, les dogmes et la morale sont donc inséparablement unis; et telle est l'admirable économie de cette religion divine, qu'en la méditant de bonne foi, on demeure convaincu que les dogmes sont aussi nécessaires à la morale que la morale est elle-même nécessaire aux dogmes.

Le culte des chrétiens n'est pas un vain cérémonial : il rappelle à chaque instant la morale et les dogmes ; il est aux préceptes et aux vérités de la religion ce que les signes sont aux idées. La prière, les rites, les pratiques, nous élèvent sans cesse jusqu'au créateur, et nous impriment le respect que nous devons à ses commandements ; or, on ne tient fortement aux choses qu'autant qu'on en est continuellement occupé; l'esprit et le cœur ne peuvent demeurer vides (3).

Les philosophes connaissent bien peu le véritable esprit de la religion chrétienne, lorsqu'ils parlent avec tant de mépris de la construction des temples, et de toutes les observances religieuses. A les entendre, il ne faut point emprisonner la Divinité dans une étroite enceinte, et affai-

(1) Receperunt mercedem suam..... vani vanam. MATTH., VI, 5; S. AUG.

(2) Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt. MARC., XIII, 31.

Deus juravit per semetipsum, abondantiùs volens ostendere pollicitationis hæredibus, immortalitatem consilii sui, ut fortissimum solatium habeamus. *Hæbr.*, VI, 13, 17, 18.

(3) Septem diebus vesceris azimis, et in die septimo erit solemnitas. Narrabisque filio tuo : *Hoc est quod fecit Dominus quando egressus sum de Egypto ;* et erit quasi signum et monumentum ante oculos tuos ut lex Domini semper sit in ore tuo. *Exod.*, XIII, 6-9.

blir ainsi l'idée que l'on doit avoir du premier Etre et de sa présence en tout temps et en tout lieu ; mais que disent-ils donc à cet égard, qui ne nous ait été enseigné par les livres saints? N'apprenons-nous pas de la religion elle-même que, si le ciel et la terre ne peuvent renfermer l'immensité divine, il serait bien plus absurde de prétendre la resserrer dans nos temples (1)? Mais ne nous dit-elle pas aussi que l'objet unique de la construction de ces temples est de nous ménager un asyle pour pouvoir nous y recueillir plus particulièrement, pour y adorer Dieu dans la retraite et dans le silence, pour aller l'y chercher dans nos craintes ou nos espérances, rien n'étant plus consolant pour les hommes qu'un lieu où, tous ensemble, unis de cœur et d'esprit, ils puissent faire parler leurs besoins, leurs faiblesses et leurs misères (2)? Avions-nous besoin de la philosophie pour connaître le dogme de la présence de Dieu? Ce dogme n'a-t-il pas été religieux avant que d'être philosophique? Ne sommes-nous pas avertis par la religion que Dieu n'est absent nulle part (3), que nous ne pouvons échapper à ses regards, qu'il lit dans les cœurs, qu'il scrute nos consciences et nos plus secrètes pensées (4)? N'est-il pas écrit que les intentions seront pesées, et que les œuvres ne seront jugées que d'après les motifs secrets qui les auront produites (5)?

(1) Ergòne putandum est quod verè Deus habitet super terram? Si enim cœlum et cœli cœlorum te capere non possunt, quantò magis domus hæc quam ædificavi? 3 *Reg.*, VIII, 27.

(2) Sed ut sint oculi tui aperti super domum hanc de quâ dixisti : *Erit nomen meum ibi*, ut exaudias deprecationem Israel, quodcumque oraverint in loco isto. *Ibid.*, 29, 30.

(3) In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus. *Act.*, XVII, 28.

(4) Omnia corda scrutatur Dominus, et universas mentium cogitationes intelligit. 2 *Paral.*, XXVIII, 9.

(5) Nec juxta intuitum hominis ego judico : homo enim videt ea quæ apparent, Dominus autem intuetur cor. 1 *Reg.*, 16, 17.

De ce que la religion chrétienne établit des rites, et commande des pratiques de piété, les philosophes concluent que cette religion met les rites et les pratiques à la place des vertus; mais ignorent-ils donc encore que, dans l'enseignement chrétien, les pratiques ne sont rien sans les dispositions du cœur (1); que les holocaustes et les sacrifices ne sont agréables à la Divinité qu'autant qu'ils sont offerts par des cœurs chastes et purs (2); que l'obserservation de tous les rites et de toutes les pratiques ne saurait être un moyen de salut qu'autant qu'une piété sincère et franche en est le principe (3).

Mais des êtres sensibles avaient besoin de rites; il y a peu de philosophie à mépriser les observances que la religion ordonne, et qui sont comme le signe de l'alliance sacrée de Dieu avec les hommes (4). Quoi de plus touchant qu'une religion qui nous accompagne dans tout le cours de notre vie! A notre naissance, elle protége notre berceau; elle nous marque du sceau de ses promesses. Au premier développement de nos passions, elle nous communique de nouvelles forces. Elle se mêle aux principales actions de la vie; elle en marque les principales époques; elle sanctifie le mariage, cet acte si important, dans lequel tous les peuples ont fait intervenir le ciel, parce que la

(1) Circumcidimini Domino, et auferte præputia cordium vestrorum, viri Juda. Jer., IV, 4. — Non omnis qui dicit mihi: « Domine, Domine; intrabit in regnum cœlorum » sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in cœlis est, ipse intrabit in regnum cœlorum. Matth., VII, 21.

(2) Quò mihi multitudinem victimarum vestrarum? Ne offeratis frustrà sacrificium, solemnitates vestras odivit anima mea. Mundi estote, judicate pupillo, defendite viduam: si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur. Is., I, 11, 13, 14, 16, 17, 18. — Quia misericordiam volui et non sacrificium; et scientiam Dei plusquàm holocausta. Os., VI, 6.

(3) Scindite corda vestra, et non vestimenta vestra. Joel, II, 1, 13.

(4) Circumcidetur omne masculinum, ut sit in signum fœderis inter me et vos. Gen., XVII, 10, 11.

fécondité, le bonheur des époux, la destinée des enfants, leur ont paru devoir être l'effet d'une bénédiction particulière; elle adoucit les derniers moments de notre vie présente en nous environnant de tous ses secours et de toutes ses espérances; elle nous offre le cercueil *comme le berceau de l'immortalité* (1), et le tombeau *comme un monument élevé sur les limites des deux mondes* (2).

Quand la religion chrétienne ordonne, dans certains jours, la cessation du travail, c'est pour rendre méritoire à l'homme le repos même qui lui est nécessaire (3). En instituant des jours de sabbat et des fêtes, elle avertit que, ces jours-là même, il ne faut pas négliger un devoir pour une cérémonie, ou une bonne œuvre pour la récitation d'une prière (4); elle a toujours égard aux besoins des hommes, plus qu'à la grandeur de l'Etre qu'elle honore (5).

Les païens admettaient des crimes inexpiables; quelques philosophes ont prétendu que cette doctrine était plus favorable à la société que celle du christianisme, qui a établi des rites expiatoires. Mais ces philosophes ont bien peu connu et les principes du culte chrétien, et la nature de l'homme.

Que l'on daigne écouter sur cet objet un écrivain célèbre qui ne peut être suspect à la philosophie. « La religion « païenne, dit l'auteur de l'*Esprit des lois* (6), qui ne

(1) Belle expression de M. le marquis Pastoret, dans un éloquent discours sur les funérailles.

Qui dormiunt in terræ pulvere evigilabunt ut videant semper. Dan., XII, 2.

(2) Bernardin de Saint-Pierre.

(3) Requies sancta Domino. *Exod.*, XXXI, 25.

(4) Hypocritæ, unusquisque vestrûm sabbato non solvit bovem suum à præsepio, et ducit adaquare? Hanc autem filiam Abrahamæ, quam alligavit Satanas, non opportuit solvi à vinculo isto, die sabbati? Luc., XIII, 15, 16. — Licet sabbatis benefacere. Matth., XII, 12.

(5) Sabbatum propter hominem factum est, non homo propter sabbatum. Marc., II, 27.

(6) *Esprit des lois*, liv. XXIV, art. 13.

« défendait que quelques crimes grossiers, qui arrêtait la « main et abandonnait le cœur, pouvait avoir des crimes « inexpiables ; mais une religion qui enveloppe toutes les « passions, qui n'est pas plus jalouse des actions que des « désirs et des pensées; qui ne nous tient point attachés « par quelques chaînes, mais par un nombre innombra- « ble de fils; qui laisse derrière elle la justice humaine et « commence une autre justice; qui est faite pour mener « sans cesse du repentir à l'amour, et de l'amour au re- « pentir; qui met entre le juge et le criminel un grand mé- « diateur, entre le criminel et le médiateur un grand juge; « une telle religion ne doit point avoir de crimes inexpia- « bles (1). Mais, quoiqu'elle donne des craintes et des « espérances à tous, elle fait assez sentir que, s'il n'y a « point de crime qui, par sa nature, soit inexpiable, toute « une vie peut l'être (2); qu'il serait dangereux de tour- « menter la miséricorde par de nouveaux crimes et de « nouvelles expiations (3); qu'inquiets sur les anciennes « dettes, jamais quittes envers le Seigneur, nous devons « craindre d'en contracter de nouvelles (4), de combler la « mesure, et d'aller jusqu'au terme où la bonté paternelle « finit (5). »

Une telle doctrine ne menace pas la société en encourageant le crime, mais elle console et elle corrige l'homme en laissant une issue au repentir.

Tout le christianisme porte le caractère de l'infinie sa-

(1) Si impius egerit pœnitentiam, omnium iniquitatum ejus quas operatus est non recordabor. EZECH., XVIII, 21, 22.

(2) Impiis autem usquè in novissimum, sine misericordià ira supervenit. *Sap.*, XIX, 1.

(3) Qui jejunat in peccatis suis, et iterum eadem faciens, quid proficit humiliando se? *Eccl.*; XXXIV, 31.

(4) Fili, peccasti? Non adjicias iterum, sed et de pristinis deprecare, ut tibi dimittantur. *Eccl.*, XXI, 1.

(5) Ne dicas : « Miseratio Domini magna est, multitudinis peccatorum meorum miserabitur, misericordia enim et ira ab illo citò proximant. » Non tardes converti; subitò enim veniet ira illius. *Eccl.*, V, 6-9.

gesse ; rien n'y est purement local ; tout y est accommodé aux diverses situations de la vie. L'abstinence, en général, qui est un si puissant remède contre les passions, est de droit divin (1); telle ou telle autre abstinence particulière n'est que de police (2). La morale et les dogmes sont immuables ; l'*iota* même en est sacré (3). Il est des règlements de discipline qui varient selon les lieux et les temps (4).

La religion chrétienne ne se contente pas de prendre les hommes en masse, elle s'adresse à chaque individu (5). D'autre part, elle n'est pas particulière à une nation, à une cité ; elle a des vues universelles sur le genre humain (6); elle forme, sous la puissante garantie de Dieu, une société générale et éternelle des hommes justes de tous les pays et de tous les siècles (7). Que de grandeur, que d'élévation, que de majesté dans cette communion sainte, qui ne doit point avoir de fin, et qui ne reconnaît pour chef que Dieu lui-même !

On accuse le christianisme de maudire tous ceux qui ne sont pas chrétiens, et de porter l'esprit d'intolérance et de prosélytisme jusqu'à la fureur. Ah ! ces déclamations sont absurdes et injustes. Dans les principes de la religion chrétienne, personne ne sera jugé que d'après la loi qu'il aura connue. Chaque homme sera confronté avec la loi

(1) Mortificate membra vestra. *Col.*, III, 5.

(2) Non quod intrat in os coinquinat hominem. Matth., XV, 11.

(3) Iota unum aut unus apex non præteribit à lege, donec omnia fiant. Matth., V, 18.

(4) Quare transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram ? Matth., XV, 18.

(5) Nolens aliquos perire. 2 Pet., III, 9.

(6) Non enim est distinctio Judæi et Græci, nam idem Dominus omnium, dives in omnes qui invocant eum. *Rom.*, X, 12.

(7) Pater, rogo pro eis qui credituri sunt in me, ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint. Et ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, et tu in me, ut sint consommati in unum. Joan., XVII, 20-25.

naturelle, principe et exemplaire de toutes les autres, et aucun homme ne sera condamné sans que sa propre conscience ne rende témoignage de la justice des jugements de Dieu (1).

La douceur et la tolérance sont formellement recommandées dans les livres saints (2). La religion agit sur les âmes; à ses yeux, il n'y a de véritable foi que celle qui est sincère; il n'y a de vraie vertu que celle qui part du cœur. Dieu, maître de l'univers, n'a pas besoin d'hommages forcés. Il n'exige pas qu'on le confesse avec contrainte, ou qu'on entreprenne de le tromper; il veut qu'on se rende digne de lui (3). La force humaine pourrait-elle être utilement et justement employée, pour une religion qui ne veut gouverner que d'après les principes qui supposent le plein exercice de la liberté? Dieu seul est le roi des âmes (4); nul autre ne peut les changer (5). Il est écrit

(1) Reddet unicuique secundum opera ejus. Non enim est acceptio personarum apud Deum. Quicumque enim sine lege peccaverunt, sine lege peribunt, et quicumque in lege peccaverunt per legem judicabuntur. Quùm enim gentes qui legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex; qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientiâ ipsorum et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus, in die, quùm judicabit Deus occulta hominum. *Rom.*, II, 6-16.

(2) Factum est ut (Jesus) iret in Jerusalem, et misit nuntios in civitatem Samaritanorum, ut pararent illi, et non receperunt eum. Jacobus et Joannes dixerunt: *Domine, vis dicimus ut ignis descendat de cœlo et consumat illos?* Et conversus increpavit illos, dicens: *Nescitis cujus spiritûs estis: Filius hominis non venit animas perdere, sed salvare.* Luc., IX, 51-56.

(3) Deus universitatis est dominus, obsequio non eget necessario, non requirit coactam confessionem; non fallendus est, sed promerendus. S. Hil., lib. *ad Constant. Aug.*, p. 122.

(4) Rex Christus quòd mentes regat. Aug., *in Joan.*, trad. 31, n. 4, tom. III, part. III, p. 635.

(5) Nemo potest venire ad me nisi Pater qui misit me traxerit eum. Joan., VI, 44.

partout que Dieu nous a amenés nous-mêmes à le connaître plutôt en enseignant qu'en exigeant (1); qu'il faut vivre en paix avec tous les hommes (2); qu'il faut faire honorer la Divinité, et ne la venger jamais (3).

L'institution du sacerdoce, dans le christianisme, a pour objet l'enseignement et le culte. Les ministres consacrés à ce sacerdoce n'ont aucun pouvoir direct ou indirect sur le temporel des états. Ils sont les apôtres d'un Dieu qui a déclaré que son royaume n'était pas de ce monde (4). Le divin ministère (5) qu'ils exercent ne leur donne qu'une autorité purement spirituelle (6). Ils ne sont pas établis pour juger les lois politiques et civiles des nations; mais, en tout pays, ils doivent être soumis aux gouvernements et obéir aux lois. Cette soumission et cette obéissance sont des préceptes pour le pontife comme pour le simple fidèle (7).

Aucune forme particulière de gouvernement n'a été consacrée par la religion chrétienne; mais cette religion nous défend de troubler aucune forme de gouvernement (8). Elle nous ordonne de les respecter toutes, comme ayant toutes pour but la tranquillité de la vie présente, et comme étant toutes entrées dans les desseins d'un Dieu créateur et conservateur de l'ordre social (9).

(1) Deus cognitionem sui docuit potiùs quam exegit. S. Hil., lib. 1, *ad Constant. Aug.*, p. 122.

(2) Cum omnibus hominibus pacem habentes. *Rom.*, XII, 18.

(3) Mea est ultio, et ego retribuam. *Deut.*, XXXII, 35.

(4) Sicut misit me Pater, et ego mitto vos..... Evangelisare pauperibus misit me..... Quis me constituit judicem inter vos?..... Regnum meum non est de hoc mundo. Joan., XX, 21; Luc., IX, 18; XII, 14; Joan., XVIII, 36.

(5) Pro Christo ergo legatione fungimur. 2 *Cor.*, V, 20.

(6) Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. 1 *Cor.*, IV, 1. — Nolite vocari Rabbi.

(7) Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. *Rom.*, XIII, 1.

(8) Quæ autem sunt (potestates), à Deo ordinatæ sunt. Itaquè qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. *Ib.*, I, 2.

(2) Obsecro igitur fieri orationes pro regibus et omnibus qui in sub-

Tel est le christianisme dans sa doctrine, dans son culte et dans son sacerdoce. Nous offre-t-il l'œuvre de Dieu, ou celle des hommes? J'en appelle à tous les philosophes de bonne foi.

Après m'être rassuré sur la doctrine et sur le culte de la religion, que je suppose proposés à mon examen, je dois passer à l'histoire de son établissement. Quelle est la date de cette religion? quels en sont les fondateurs ou les apôtres? par quels moyens s'est-elle propagée et soutenue?

Ces questions simples nous conduiront à la vérité, pourvu que nous ne donnions pas à l'esprit de système ce que nous ne devons donner qu'à l'esprit de critique ou de discussion; pourvu que nous ne voulions pas établir ou détruire des faits par des hypothèses; pourvu que nous n'ayons pas la folle prétention de faire prévaloir sur des monuments anciens, et non contestés par les contemporains, des objections qui, si elles avaient été fondées, eussent été proposées dans un temps utile, et l'eussent été sans réplique, tandis qu'elles ont, aujourd'hui, le vice frappant et irrémédiable d'être faites des milliers d'années trop tard; pourvu que nous ne confondions pas l'extraordinaire avec l'absurde, et l'indifférent avec l'essentiel; pourvu que nous ayons la sagesse de ne pas isoler les détails de l'ensemble, et de chercher dans l'imposante unité

limitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus, in omni pietate et castitate : hoc enim bonum est et acceptum coram Deo. 1 *Tim.*, II, 1, 2.

En effet, la religion chrétienne nous enseigne que son objet unique est de nous enfanter à une autre vie plus parfaite et plus durable, dont la vie présente n'est que la préparation.

Opportet vos nasci denuò. Joan., III, 7. — Genuit nos (Deus) verbo veritatis. Job, I, 18. — Tanquàm parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam : nondùm enim poteratis. 1 *Cor.*, III, 1, 2. — Tanquàm filiis vobis offert se Deus. Quis enim filius quem non corripit pater? In disciplinâ perseverate. *Hæb.*, XII, 7. — Donec occurramus... in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi. *Ephes.*, IV, 13.

de l'ensemble, la solution des difficultés incidentes, puériles et minutieuses, qui peuvent se rencontrer dans les détails; enfin, pourvu que nous n'argumentions pas de ce qui nous paraît obscur contre ce qui est clair, au lieu d'argumenter de ce qui est clair en faveur de ce qui est obscur.

Si l'antiquité seule ne peut prouver la vérité d'une religion, puisqu'il y a des fictions antiques, comme il y a d'antiques vérités, il est du moins certain que, s'il y a une vraie religion, elle doit avoir le plus haut degré possible d'antiquité: car, une religion vraie est nécessairement fondée sur les rapports de l'homme avec Dieu; or, Dieu a toujours existé, et l'homme est aussi ancien que la nature. Dans toute institution religieuse, l'époque de son établissement est donc une circonstance importante à constater.

Je conviens qu'à mesure que des faits se perdent dans la nuit des temps, il devient plus difficile d'en acquérir la certitude. On peut en prendre à témoin le peu de confiance que nous accordons à toutes les traditions des peuples, sur leur première origine. Mais j'observe qu'il est une grande différence entre ces faits ordinaires, presque toujours fugitifs, et qui ne laissent après eux aucune trace permanente, et des faits religieux qui se sont perpétués jusqu'à nous. Les faits de cette seconde espèce, ne cessant pas de nous être présents, peuvent continuellement être confrontés avec eux-mêmes. Nous pouvons toujours apprécier leur nature et leur rapports; nous pouvons les suivre dans leur cours, remonter à leur source, démêler les causes de leur perpétuité, ou celles de leurs changements et de leurs révolutions. Les moyens d'instruction ne nous manquent pas.

Ici, je viens à l'objection qu'en matière de révélation divine, il est inutile de prouver une longue série de faits anciens et non interrompus, si on ne prouve en même temps que ces faits n'ont point une source purement humaine; et, pour répondre à cette objection, je commence par écarter tous les systèmes. Chaque incrédule bâtit le

sien; chacun rédige, à son gré, l'histoire générale des cultes, et prétend trouver, entre les dogmes et les rites des diverses religions positives, des ressemblances qui font présumer, dit-on, leur descendance commune. Autrefois, on avait porté jusqu'au délire la manie de vouloir établir la vérité du christianisme par les allégories de la fable : on eût dit que, si les livres saints s'étaient perdus, on les eût retrouvés dans la mythologie. Aujourd'hui quelques sophistes modernes portent jusqu'à la rage la manie de vouloir, par les allégories de la fable, détruire la vérité du christianisme. Mais que peuvent se promettre ces sophistes de leurs inutiles et laborieuses recherches! Oubliant que c'est, non par leurs découvertes, mais par la religion même, que nous avons été avertis des terribles désastres qui ont jadis bouleversé notre globe, ils nous présentent la terreur inspirée aux hommes par ces désastres, comme le principe unique des diverses religions. D'après eux, la première de toutes a été le polythéisme, parce que des hommes, à la fois timides, grossiers et ignorants, ont supposé, dans les objets qui les frappaient le plus, une secrète influence sur les événements de ce bas monde, et se sont prosternés devant ces objets, qui ont varié selon les climats, les lieux et les temps. Selon eux, les faits de l'établissement des différents cultes peuvent être réduits, pour la plupart, en un système d'astronomie hiéroglyphique. Presque tous les noms des premiers fondateurs de ces cultes ne sont que des noms symboliques, qui ne désignent aucun personnage déterminé, et qui expriment les mêmes choses dans les diverses langues. Ce n'est que par les progrès de la civilisation et de la philosophie, que toutes les institutions religieuses se sont épurées ; mais elles sont toutes filles de l'erreur et du mensonge.

Le jésuite Hardouin a voulu prouver qu'Homère (1), et tant d'autres grands hommes de l'antiquité, n'ont jamais existé, et que leurs ouvrages ont été composés par les soli-

(1) Ce système a été renouvelé de nos jours. *Note de l'éditeur.*

taires chrétiens, dans le silence et le recueillement des cloîtres; mais je croyais qu'il n'appartenait qu'à ce jésuite d'exercer un pouvoir arbitraire sur les faits, et je n'imaginais pas que des philosophes, qui ne renoncent point à la qualité d'hommes sensés, voulussent, dans leurs discussions contre l'antiquité religieuse, lui envier les écarts qu'il s'est permis contre l'antiquité profane.

On a très bien observé, contre Court de Gébelin, qu'en abusant des étymologies de noms, et en faisant une application illimitée des allégories, il serait facile d'ébranler la certitude de tout ce qu'il y a de plus incontestablement prouvé parmi les hommes. Ainsi, lui a-t-on dit, en parcourant les divers monuments élevés soit à Paris, soit à Versailles, sous le règne de Louis XIV, et en y trouvant partout le soleil, donné pour emblème à ce prince, un absurde faiseur de systèmes pourrait nier l'existence de ce grand roi, et ne voir en lui que le symbole de l'astre du jour. Un critique ingénieux, développant cette idée, montre clairement qu'avec des dissertations scientifiques, sur les noms propres de la plupart des grands hommes qui ont vécu dans ce temps, sur l'époque et les événements qui ont illustré ce siècle, on présenterait au trop crédule sceptique, tous les signes du zodiaque, et une histoire complète des révolutions du ciel, et on lui démontrerait, à la manière de certains érudits, que Pascal, Bossuet et Condé n'ont été que des personnages imaginaires ou des hiéroglyphes personnifiés.

La fiction et la réalité sont distinguées par des caractères sur lesquels il est impossible de se méprendre. La fiction ne consiste jamais qu'en signes ou en paroles ; la vérité se manifeste par des faits. Les paroles et les signes peuvent occuper une place dans l'imagination des hommes ; les faits en occupent une dans l'espace et le temps. La fiction est son unique aliment à elle-même; elle est seule, isolée. Un fait tient toujours, plus ou moins, à ce qui précède et à ce qui suit; il est, pour ainsi dire, en société avec d'autres faits; il se compose d'une multitude

de circonstances qui laissent toujours des traces plus ou moins profondes, plus ou moins durables. La réalité ne doit point être admise sans preuve ; la fiction n'est susceptible d'aucune preuve, proprement dite. Ce qui se passe journellement sous nos yeux, ce qui s'est passé avant nous, démontre, jusqu'à l'évidence, que des fictions, des allégories connues, peuvent être apliquées à d'illustres personnages, à des villes célèbres, à de grandes actions, ou à de grands événements, sans que l'on soit autorisé à conclure que ces événements, ces actions, ces villes, ces personnages, ne sont ou n'ont été que des êtres allégoriques, renouvelés des Egyptiens ou des Grecs. Qui ne connaîtrait le règne d'Auguste que par les merveilles que les poètes en ont chantées, et par les figures ingénieuses sous lesquelles ils l'ont peint, serait tenté de le ranger parmi les anciennes chimères de la fable. Cependant a-t-on plus de doutes sur le siècle d'Auguste que sur celui de Louis XIV ? Enfin on peut remplir, par des hypothèses ou par des fictions, le premier âge ou les lacunes de l'histoire; mais des faits qui se suivent, qui se supportent mutuellement, qui se lient à des faits plus connus ou mieux constatés, qui s'enchaînent les uns dans les autres, et qui se prouvent les uns par les autres, ne peuvent être réputés de simples hypothèses ou des fictions.

Que penserait-on de celui qui nierait l'existence de nos deux plus célèbres poètes tragiques, *Corneille* et *Racine*, sous prétexte que, dans notre langue, la signification propre de ces noms, tirés, l'un du règne animal, et l'autre du règne végétal, indique suffisamment qu'ils n'ont été choisis que pour désigner allégoriquement la perfection du genre de composition dans lequel ces deux poètes dramatiques ont excellé ? Abandonnerait-on les faits pour suivre un tel raisonneur dans de vaines analogies? Non, sans doute. Eh bien ! pourquoi ne tiendrions-nous pas la même conduite dans nos recherches religieuses? Pourquoi jugerions-nous plus avantageusement des suppositions qui ne sont pas moins absurdes ?

Un culte établi est un fait existant. Par cela seul qu'un culte existe, quelqu'un l'a fondé et propagé. Qui en a été le fondateur, et quels en ont été les apôtres? On m'a transmis des noms, des rites, des livres et des actions : tout cela est-il supposé? Je puis le craindre, si je suis obligé de tout raporter à une origine obscure, et inaccessible à toute vérification rigoureuse ou raisonnable. Alors, des ressemblances, des analogies, de simples rapports avec des fables notoirement reconnues et également anciennes, deviennent des preuves suffisantes de fausseté. Mais, si le culte dont je cherche à découvrir la vérité ou l'erreur se trouve lié à une longue suite de faits, qui se sont toujours plus rapprochés de nos temps, et qui, par leur époque et par leur nature, peuvent facilement être vérifiés en eux-mêmes et dans leurs rapports avec l'ensemble, alors, j'examine s'il y a quelque chose d'imposant et de réel dans ces faits, je saisis ce qui est à ma portée, et je n'ai garde de quitter le monde visible pour me jeter imprudemment dans un monde conjectural.

Mais, dit l'incrédule, quels sont les faits les plus remarquables que je rencontre dans l'histoire d'une religion positive? Des prophéties et des miracles. Or, des miracles et des prophéties peuvent-ils fixer l'attention du philosophe? Je réponds que le philosophe ne peut se plaindre, si je le présume conséquent. Ne répète-il pas, tous les jours, qu'un fait aussi surnaturel qu'une révélation divine devrait être constaté par d'autres faits également surnaturels? Pourquoi donc récuserait-il les prophéties et les miracles? Penserait-il que ce ne sont pas là des moyens surnaturels, ou jugerait-il qu'on ne peut admettre sans absurdité de tels moyens?

Mais le philosophe ne saurait être soupçonné de se méprendre sur les véritables bornes du possible. Les prophéties supposent des hommes auxquels Dieu a communiqué, par une révélation immédiate, une portion quelconque de sa prescience. Une telle révélation ne peut paraître absurde, ni dans son mode, ni dans son

objet, puisque, d'une part, l'avenir peut-être révélé, comme toute autre chose, par l'Etre tout-puissant auquel il est donné de le connaître, et que, d'autre part, le philosophe, qui annonce la prétention de ne pouvoir se soumettre qu'à une manifestation immédiate de la Divinité, aurait mauvaise grâce de regarder comme impossible ou absurde un genre de manifestation qu'il ose croire nécessaire. En second lieu, il est évident qu'une prophétie est un moyen surnaturel, puisqu'il n'est pas dans notre nature de lire, avec certitude, dans l'avenir. Une philosophie sage ne doit donc pas prononcer le rejet absolu des prophéties, mais seulement fixer les règles d'après lesquelles on peut distinguer les fraudes d'un imposteur, ou les illusions d'un visionnaire, d'avec les prédictions d'un véritable inspiré.

Ces règles sont qu'une prophétie soit claire, c'est-à-dire qu'elle ait un sens précis et déterminé; qu'elle ne soit pas faite après coup; que son entier accomplissement la suive, et qu'elle ait un but qui ne permette pas de confondre l'exécution qu'elle reçoit avec des événements dont la probabilité ne saurait être au-dessus d'une prescience purement humaine. Ces règles peuvent n'être pas applicables en totalité à toutes les prophéties : car il est des prophéties qui n'ont été relatives qu'à des circonstances ou à des intérêts du moment, et dont un incrédule s'obstinera à expliquer l'accomplissement par le calcul des jeux de la fortune, ou par la combinaison des causes secondes. Il en est d'autres qui, voilées d'une sainte et mystérieuse obscurité, semblent encore plus faites pour nous rendre attentifs sur les événements que pour nous les développer d'avance; mais les prophéties dont j'entends parler, et à l'égard desquelles je réclame l'application rigoureuse des règles que j'ai posées, sont celles destinées à instruire tous les siècles, à écarter tous les doutes, et à figurer, dans la religion, comme des preuves éclatantes de sa vérité, et comme des assurances positives de ses augustes promesses.

Quant aux miracles, l'incrédule prétend qu'ils ne se concilient point avec l'ordre qui règne dans l'univers, ni avec l'immutabilité des volontés divines; mais il oublie donc que, si les miracles avaient leurs causes dans l'ordre connu de l'univers, ils cesseraient d'être des faits surnaturels.

Je conviens que les volontés divines sont immuables; mais, avant que de pouvoir décider qu'un miracle annoncerait, en Dieu, un changement capricieux de volonté, il faudrait savoir, avant tout, que les volontés de Dieu sont bornées aux faits généraux qui tombent sous nos sens, et que rien autre n'est entré dans les desseins éternels de sa providence. Bornons-nous donc à l'unique question qui soit du ressort de notre faible raison, à la question de savoir s'il a été opéré des prodiges.

Les preuves d'un prodige doivent être jugées plus rigoureusement que celles d'un fait ordinaire; mais quand des choses extraordinaires, quand des miracles auront éclaté aux yeux d'un peuple entier, quand ils seront uniformément attestés par des hommes irréprochables, par des martyrs, je dirai alors avec Pascal : *J'aime à croire des témoins qui se laissent égorger*. Sans doute on a quelquefois livré sa vie pour une opinion, pour une méprise, et même pour une imposture; mais les martyrs de l'entêtement, de l'erreur ou de l'imposture, n'égaleront jamais en qualité et en nombre les martyrs de la vertu et de la vérité.

Au surplus, tout n'est pas miracle ou prophétie dans l'histoire de l'établissement et de la propagation d'un culte religieux; en parcourant les faits, il est des choses qui peuvent faire plus d'impression que les prodiges mêmes. Ce sera, par exemple, un préjugé bien favorable pour ce culte, s'il est établi, non par la force des armes, mais par la douceur de la persuasion, et s'il a triomphé des puissances humaines au lieu de triompher par elles. La religion d'un Dieu à qui seul l'empire des âmes appartient ne peut s'offrir à nous que comme ennemie de toutes violences extérieures. *Si la force des gouvernements vient de ce*

qu'on les craint. la force de la religion vient uniquement de ce qu'on la croit (1).

Une religion quelconque a toujours une influence, plus ou moins grande, sur les opinions et sur les mœurs générales; mais une religion divine doit avoir, sur ceux qui lui sont vraiment fidèles, une influence divine. Il faut donc voir quel est le culte qui a constamment donné au monde le spectacle de toutes les vertus, et dans lequel se succèdent, à travers les jours mauvais, à travers la corruption des siècles, ces générations d'hommes justes, qui doivent durer jusqu'à la fin des temps, et qui semblent représenter le ciel sur la terre.

Il importe encore de vérifier si une religion n'a éprouvé aucun changement arbitraire dans sa doctrine, et dans quelque objet essentiel; si elle s'est perpétuée dans son enseignement, dans son sacerdoce, dans sa discipline fondamentale. Dans les matières politiques et civiles, les changements ne prouvent souvent que l'attention et la sollicitude du législateur; mais dans les matières religieuses, les changements arbitraires qui n'auraient pas été formellement annoncés d'avance par la religion décéleraient la main de l'homme, et ne prouveraient que l'imperfection originaire de la loi.

Enfin, comme l'erreur est incompatible avec la vérité, et comme un culte divin doit être la vérité même, il est nécessaire de s'assurer si une religion ne se trouve compromise par la découverte d'aucun véritable principe philosophique. J'appelle *principe philosophique* tout fait naturel rigoureusement constaté et bien reconnu, toute vérité claire que la raison démontre. Ainsi les erreurs des manichéens ne pouvaient lutter long temps et avec avantage contre les notions d'une saine métaphysique. Avec les progrès de notre civilisation, les sacrifices humains ont été abolis, tous les dogmes grossiers des anciens druides ont disparu. L'idolâtrie a été bannie de l'Europe par

MONTESQUIEU.

la propagation de la grande vérité de l'unité de Dieu *vérité du petit nombre de celles*, dit Hume, *qui n'ont besoin que d'être notifiées pour être universellement reconnues et admises*. La première secte des millénaires a fini avec les mille ans révolus; toutes les querelles scholastiques sur les antipodes ont été terminées par la découverte du Nouveau-Monde.

Mais si nous sommes autorisés à confronter les institutions religieuses avec les principes philosophiques, n'oublions pas qu'il est des régles de sagesse auxquelles nous sommes tenus de nous conformer dans ce travail important.

Lorsque autrefois des théologiens ineptes et mal avisés s'armaient de quelques expressions ou de quelques textes des livres saints pour calomnier la foi des physiciens et des savants, ceux-ci répondaient très raisonnablement que, dans les choses indifférentes à la foi, l'écriture peut employer le langage du peuple, et qu'elle a même besoin de parler le langage de la multitude pour se mettre à sa portée. Qu'un missionnaire, disait-on, transplanté au milieu d'un peuple sauvage, leur prêche ainsi l'Evangile: *Je vous annonce le Dieu qui fait tourner autour du soleil la terre que vous habitez*, aucun de ces sauvages ne daignera faire attention à son discours; il faudra qu'il leur tienne un autre langage pour les préparer à l'entendre. Il serait donc injuste d'argumenter du mot de Josué, qui parla comme s'il arrêtait le soleil dans son cours, pour soupçonner d'hérésie nos découvertes astronomiques: respectons assez l'Ecriture pour n'en pas profaner l'usage. Certainement je ne crois pas être injuste en réclamant, pour la défense de la religion, la règle que les philosophes réclamaient à bon titre pour leur propre défense.

En second lieu, il est des objets physiques, des faits naturels, qui éprouvent des changements et des révolutions souvent inévitables : ainsi un pays peut être fertile dans un temps, et ne l'être pas dans un autre; une rivière peut changer de lit et devenir moins considérable, dans une longue suite de siècles. Pour juger de la fréquence de ces

changements, on n'a qu'à considérer les réformes que nous sommes si souvent obligés de faire dans nos cartes géographiques. L'écrivain qui fut, il n'y a guère, accusé d'irréligion pour avoir dit que le Jourdain est une assez petite rivière, et que la Palestine était, du temps des Croisés, ce qu'elle est aujourd'hui, une des plus stériles contrées de l'Asie, avait donc raison de crier à l'injustice. Les critiques avaient tort d'accumuler les passages de l'Ecriture pour prouver l'importance du Jourdain, et pour établir que du temps de Josué la Palestine était un pays très fertile. Tous ces passages n'étaient pas plus probants contre l'état actuel du Jourdain, et contre l'état de la Palestine du temps de Saladin, que nos observations et celles de nos ancêtres ne peuvent l'être contre l'état infiniment plus ancien de cette rivière et de cette contrée. Concluons qu'il serait absurde d'attaquer la religion par des comparaisons ridiculement savantes, entre les temps antiques et nos temps modernes, dans les choses dont la mobilité et l'instabilité justifient, d'avance, toutes les différences que nous remarquons. Autant on admire les profondes recherches de l'évêque Watson, dans son *Apologie de la Bible*, et celles de M. Deluc, dans ses *Lettres sur l'histoire physique de la terre*, où cet auteur nous offre de nouvelles preuves géologiques et historiques de la mission de Moïse, autant il est permis de trouver risibles ces étranges discoureurs dont la foule grossit journellement, qui racontent avec une si grande assurance ce qu'ils n'ont pas vu, ou ce qu'ils n'ont pas su voir; pour qui rien n'est ni caché, ni obscur, soit dans les temps les plus reculés, soit dans les régions les plus lointaines, et qui croient avoir découvert les fondements du globe, lorsqu'ils ont laborieusement remué quelques grains de sable que le vent agite sur sa surface.

J'ai déjà parlé de l'abus que l'on fait des allégories, des étymologies de noms, des prétendues analogies entre les rites d'un culte et ceux d'un autre, dans l'espoir de faire dériver tous les cultes d'une source corrompue. Je dirai que des systèmes ne sont jamais des principes, et que le

peu d'uniformité qui règne dans les systèmes dont je parle en est la censure la plus frappante. Les incrédules ne dissimulent pas leurs vues : ils voudraient donner à toutes les religions positives un air de famille qui leur fût commun avec la mythologie; mais y a-t-il du moins quelque chose de convenu sur l'origine de la mythologie elle-même? Guérin du Rocher a cherché cette origine dans les livres sacrés; Banier l'a cherchée dans l'histoire; Noël-le-Comte, dans la morale; Bergier, dans la physique; Court de Gébelin, dans l'agriculture; Pluche, dans l'écriture symbolique; Rabaud de Saint-Etienne, dans la géographie; et Dupuy, dans l'astronomie. Que résulte-t-il de toutes ces hypothèses diverses? L'incertitude la plus entière. La seule conclusion logique que nous puissions en tirer est que les rites de la mythologie ont nécessairement leur source dans les choses qui ont le plus anciennement et le plus universellement frappé les hommes. Je ne vois donc pas pourquoi les rites de la vraie religion pourraient nous être suspects, s'ils avaient quelques rapports analogiques avec des rites qui peuvent avoir une origine raisonnable, quoiqu'ils aient été altérés, dans la suite, par l'erreur ou par l'imposture.

Comme il ne faut pas juger de la pureté ou de la sublimité d'une morale religieuse par les paraboles dont on se sert pour la rendre plus sensible au peuple à qui on la prêche, il ne faut pas non plus juger de la vérité des dogmes d'une religion par les signes ou par les circonstances extérieures que cette religion emploie pour se manifester, mais par le sens spirituel qui est attaché à ces signes, et par la doctrine qui en est l'âme. C'est avec les mêmes pierres que l'on bâtit les temples des idoles et ceux du vrai Dieu. Les formes, les cérémonies dont on peut se servir pour donner un corps aux sentiments les plus élevés et aux vérités les plus augustes, sont limitées. Elles roulent dans le cercle des éléments, ou des choses qui sont à l'usage ou à la portée des hommes; mais tout ce qu'il y a de vrai, de réel, de grand, dans ces cérémonies et dans ces

formes, il faut le chercher dans l'esprit qui leur donne le mouvement et la vie. Dans le parallèle des dogmes de la mythologie avec ceux du christianisme, il faudrait être bien aveugle, par exemple, pour ne pas apercevoir que les Enfers des païens et leurs Champs-Elysées ne ressemblent point aux peines et aux récompenses annoncées aux chrétiens : ce que nous disons d'un dogme s'applique à tous les autres.

La seule conséquence à déduire de certains rapports de comparaison, c'est qu'il est des sentiments et des idées, des espérances et des craintes, si intimement liés à la nature de l'homme et à ses relations avec le créateur, que, dans tous les pays et dans tous les temps, elles ont coexisté avec l'homme même. Mais ce point de vue, loin de contrarier la vraie religion, ne la fait-il pas ressortir plus manifestement en nous offrant, en elle, des vérités dont tous les hommes sentaient obscurément le besoin, et dont il n'appartenait qu'à elle de nous donner la révélation et la certitude?

La dernière règle à suivre et le dernier inconvénient à éviter, en confrontant une doctrine religieuse avec les principes philosophiques, est de ne pas réputer contre la raison tout ce qui n'est qu'au-dessus de la raison. Je regarde comme au-dessus de la raison tout ce que la raison ne peut expliquer; je répute contre la raison tout ce qui choque l'identité des choses avec elles-mêmes : car nous n'avons que ce principe pour discerner l'impossible, ou l'absurde, d'avec ce qui ne l'est pas. Dans les objets qui ne sont qu'au-dessus de la raison, il ne peut donc pas être question d'absurdité; tout se réduit à distinguer le vrai d'avec le faux; et, à cet égard, en parlant des mystères et des faits surnaturels, j'ai tracé les règles d'après lesquelles nous devons nous conduire, et qui nous sont indiquées par la véritable philosophie. En tout, le sublime de la raison humaine consiste à savoir quand elle doit se soumettre et quand elle doit résister. Ne jamais se soumettre, c'est être sceptique; ne jamais résister, c'est être faible ou crédule. Le bon sens est entre ces deux excès :

l'homme crédule ne fait point usage de sa raison, et le sceptique en abuse. Pour guérir le premier, il suffit, peut-être, de l'éclairer et de l'instruire; le second a besoin d'être averti que l'orgueil n'est pas la science, qu'une sage soumission de la raison est l'effet heureux de la raison elle-même, et que, s'il continue à ne vouloir reconnaître aucun fait, s'il continue à lutter contre les avis salutaires de l'expérience pour ne s'en rapporter qu'à ses propres idées, ou pour s'égarer dans des spéculations sans terme, il se condamne lui-même au supplice des Danaïdes, occupées à remplir un tonneau sans fond.

J'ai fait, dans le précédent chapitre, l'examen des déclamations exagérées de l'incrédule contre les dangers du fanatisme et de la superstition, dangers qu'il croit inséparables de toute religion positive, et qui le déterminent à regarder l'athéisme comme préférable à toutes les fausses idées de religion. Pour le moment, je crois avoir suffisamment établi que l'hypothèse d'une révélation divine n'est point contraire à la raison; qu'un tel moyen d'instruire les hommes est un des plus adaptés à la nature du genre humain; que l'on peut acquérir la plus grande certitude dans les matières de pur fait; que ce n'est même que dans ces matières que nous rencontrons des vérités universellement reconnues; et que, par conséquent, l'existence d'une révélation divine est susceptible de preuves et de démonstrations autant que tout autre objet. J'ai fait observer que ce qui s'est passé dans tous les temps, que ce qui continue de se passer autour de nous, que la voix des siècles, que le spectacle de nos interminables controverses, que le sentiment pénible de nos incertitudes personnelles, nous avertissent de chercher si, parmi tant d'institutions religieuses qui s'annoncent comme divines, il n'y en aurait pas quelqu'une qui le fût en effet. J'ai tracé les règles indiquées par une saine philosophie pour pouvoir distinguer l'œuvre de Dieu de celle des hommes; je les ai appliquées à la religion, que la véritable philosophie a toujours avouée, et qui fait corps avec le droit des gens de toutes les nations

civilisées. Je conclus que l'obstination de la plupart des philosophes à rejeter toute révélation, sans examen, et l'indifférence que d'autres témoignent pour une pareille recherche, sont des procédés bien peu philosophiques.

Et que l'on ne dise pas que, d'après mon système, il faudrait être trop savant pour être religieux par conviction, et qu'il n'est pas possible de supposer que Dieu eût voulu faire dépendre une chose aussi nécessaire que la foi religieuse, de tant de soins, de travaux et de recherches. J'ose assurer que, de tous les faits dont nous pouvons acquérir la certitude, celui de l'existence d'une révélation divine est, à la fois, le plus facile à vérifier et le plus susceptible d'une preuve complète : on en sera bientôt convaincu, si on daigne me suivre.

Dans les faits humains et naturels, dans les faits, plus ou moins extraordinaires, qui remplissent les relations des voyageurs et les livres des historiens, les événements, les circonstances, ne s'enchaînent pas tellement, qu'on ne puisse et qu'on ne doive souvent les séparer. On a besoin de comparer les voyages aux voyages, et les histoires aux histoires; on a besoin de peser chaque circonstance et chaque événement, pour pouvoir s'assurer de la vraisemblance ou de l'invraisemblance de chaque récit. On peut admettre, on peut rejeter un ou plusieurs faits, sans nuire au corps de la relation : il est donc nécessaire de ne laisser échapper aucun détail, si l'on veut ne conserver de doutes sur aucun. La vérification serait défectueuse, si elle n'était que partielle. En matière de religion, au contraire, tout se tient, et tout aboutit à quelques faits principaux qui ne peuvent être vrais ou faux sans que tout le reste le soit. La fausseté ou la vérité d'un seul de ses faits (1) suffit même pour garantir

(1) C'est ainsi que Littleton a réduit la démonstration de la vérité du christianisme à la démonstration de la résurrection de Jésus-Crrist. Son livre en établit la preuve selon la méthode des jurisconsultes et des cours de justice. (*Note de l'éditeur.*)

la vérité, ou pour déceler la fausseté de tous les autres : car, dans les matières religieuses, la vérité ne peut être en société avec l'erreur ou avec le mensonge. Ainsi, dans la religion chrétienne, il est telle prophétie qui, bien vérifiée, ne peut être reconnue vraie, sans qu'il soit prouvé ou constant que cette religion est divine ; comme il est tel verset du Koran qui peut devenir le terme de nos recherches, dans l'examen du mahométisme.

Les relations des voyageurs et les monuments historiques ne roulent que sur des faits qui sont loin de moi ou qui ne sont plus ; une religion est sous mes yeux, elle se présente à tous ceux qui veulent l'observer ; elle conserve toujours quelque chose de permanent et d'actuel qui suffit pour m'éclairer sur le parti que je dois prendre.

Je puis confronter les faits qui me sont racontés par un voyageur ou par un historien, avec l'expérience commune; mais tout ce que je puis démêler dans cette confrontation se réduit à dire que ces faits sont plus ou moins croyables. Ce n'est d'ailleurs que par le nombre et par la force des témoignages qu'il m'est possible de me convaincre de leur vérité. Dans les matières religieuses, il en est autrement : là je rencontre une multitude d'objets qui, pour être rendus évidents, n'ont besoin que d'être manifestés, et dont l'entière certitude repose à la fois sur la conscience, sur la raison, sur l'autorité, c'est-à-dire sur ces trois choses prises séparément ou ensemble, sur ces trois grandes bases de toute certitude humaine. Malheur à celui qui, en lisant les livres saints, ne sentirait pas son cœur s'émouvoir, sa raison s'éclairer, et sa conscience lui rendre un témoignage plus consolant de la dignité de sa destinée !

Puisque nous devons nous contenter des faits, disent quelques philosophes, nous croirions du moins pouvoir exiger que ces faits fussent autant de miracles, répétés d'âge en âge, et en présence de l'univers. Il faut avouer que ces philosophes paraissent bien peu touchés des preu-

ves de sentiment en matière de religion, et qu'ils semblent ne faire aucun cas de la beauté de la morale et de la sublimité des dogmes. Cependant les miracles ne font pas tout. Si, dans l'établissement d'une institution religieuse, la doctrine a besoin d'être soutenue par des miracles, les miracles, à leur tour, ont besoin d'être justifiés par la doctrine : car cette harmonie peut seule nous rassurer sur la divinité d'une révélation. Les miracles sont des faits particuliers, qui ne peuvent se passer que dans un lieu quelconque, et dans un temps déterminé; et ce serait une prétention bien peu philosophique que de demander, dans chaque génération, un miracle pour chaque individu. Des sceptiques, qui doutent de l'existence même des corps, manqueraient-ils de prétextes pour douter de la vérité d'un miracle? Si, d'après tous les monuments de l'histoire sacrée et profane, les premiers chrétiens ont été témoins de miracles, qui se répètent plus rarement aujourd'hui, ou que nous ne voyons même plus, ne sommes-nous pas témoins, par le merveilleux accomplissement des prophéties, d'autres prodiges qui manquaient aux premiers chrétiens, que chacun peut voir et vérifier par lui-même, et qui conséquemment sont d'un effet plus durable et plus universel que les miracles mêmes? Pourquoi donc des philosophes croiraient-ils au-dessous d'eux de s'enquérir si une religion qui se glorifie d'être divine n'est pas réellement entourée de prodiges toujours subsistants, et si son existence, prédite et annoncée depuis tant de siècles, n'est pas elle-même le plus continu et le plus frappant de tous les prodiges? Ce n'est pas le tout de dire que ce ne sont jamais que les hommes qui se placent entre Dieu et nous. Pourquoi ne pas examiner quelle a été la doctrine de ces hommes, et quelles ont été leurs œuvres? Pourquoi refuser de s'assurer si des moyens surnaturels n'ont pas justifié leur mission surnaturelle?

Je sais que des préjugés, des habitudes, peuvent fermer l'accès du cœur et de l'esprit à la vraie religion; mais cela ne se vérifie-t-il pas pour les vérités philosophiques com-

me pour les vérités révélées? Ce qu'il y a de certain, c'est que les faits et les bonnes maximes sont à la portée de tout le monde. Les hommes, en général, sont meilleurs juges que l'on ne pense, dans tout ce qui tient, par quelque point, à l'instinct moral, à la conscience que nous avons de nous-mêmes, et à ce bon sens naturel, qui est si supérieur à la philosophie. Sans pratiquer la vertu, ils en aiment la théorie. On peut les séduire en flattant adroitement leurs passions; mais ils mépriseraient des apôtres qui leur prêcheraient ouvertement une mauvaise doctrine. Comme ils ne sont pas fous, ils savent douter et croire; ils se trompent rarement quand on ne les trompe pas. Il n'y a d'obscurs et d'inintelligibles pour eux que ces systèmes abstraits, ces spéculations froides, ces subtilités ou ces bagatelles métaphysiques, qui sont étrangères à tout ce que nous sentons et à tout ce nous voyons, et dont l'effet le plus ordinaire est de nourrir la vanité, de tuer la conscience, d'égarer la raison.

Il ne faut admettre que ce qui est vrai, s'écrie le sophiste. J'en conviens; mais il faut commencer par en être instruit. Des hommes qui, dans leur modestie superbe, répètent sans cesse que tout ce que l'on peut savoir est que l'on ne sait rien, sont-ils recevables à rejeter l'hypothèse même d'une révélation divine? Si les vérités religieuses pouvaient nous importer, disent-ils, la raison naturelle suffirait pour nous les indiquer. Aussi suffit-elle. C'est avec son secours que nous distinguons les faits prouvés de ceux qui ne le sont pas, et que nous pouvons nous convaincre qu'une révélation existe; mais il faut du travail et de la bonne volonté.

L'ignorance n'est pas un mal que l'on guérisse une fois pour toutes. Quelque éclairé que soit notre siècle, nous naissons tous ignorants, nous ne naissons pas hommes faits. Cela se vérifie dans l'ordre de la nature, comme dans celui de la religion. Nous apprenons à penser et à croire, comme nous apprenons à marcher, et il nous est impossible de bien savoir ce que nous n'avons jamais bien appris. Telle

est notre destinée. Je dirai donc toujours aux philosophes : Instruisez-vous des choses religieuses, si vous voulez être religieux. L'homme se perd dans ses spéculations, s'il n'est fixé par des faits. Les spéculations d'un homme ne sont qu'à lui, les faits sont à tous. Le philosophe qui méprise les faits est un indigent orgueilleux, qui, oubliant que sa raison est une faculté, et non un dépôt de connaissances acquises, prend le moyen pour la fin, et se croit riche de son indigence même. Sans doute, nous ne devons point étendre nos recherches à des objets qui ne sont point à notre portée; mais prudemment, nous ne devons mettre un terme à notre curiosité que quand nous désespérons d'acquérir une plus grande instruction. Conséquemment, si la possibilté d'être instruit par une révélation existe, ainsi que je crois l'avoir démontré, on n'est point excusable de repousser, sans examen, toute vérité révélée.

Prétendre que des vérités révélées qui nous laissent dans l'obscurité n'instruisent pas, et qu'il serait absurde d'échanger notre ignorance naturelle contre une espèce d'ignorance de surérogation, ce n'est rien dire d'utile. Tout n'est pas obscur dans une révélation. Les doutes sur une foule d'objets sont transformés par elle en certitude, et les espérances en promesses. C'est ce que la philosophie seule ne fera jamais. De plus, entre les choses même les plus incompréhensibles et les plus obscures, il y a toujours un choix à faire, et on n'est pas libre de ne pas choisir, quand il s'agit de toute notre conduite présente et de toute notre destinée à venir. Il serait donc extravagant de ne pas confronter les obscurités du matérialisme et de l'athéisme avec celles de la religion, l'éternité de la matière avec l'éternité de Dieu, l'immortalité de l'âme avec son entière destruction. Il est impossible de ne pas sentir que les vérités religieuses les plus mystérieuses sont dans l'ordre moral ce qu'est dans l'ordre physique la lumière, dont nous ne pouvons expliquer ni démêler la nature, et qui nous sert si bien elle-même à nous faire discerner tous les

autres objets. Il serait impossible de n'être pas convaincu que, quand la raison et l'autorité ne se contrarient pas, l'autorité communique une nouvelle force à la raison, et qu'une révélation divine serait le plus grand bienfait du ciel. Il faudrait donc être bien peu philosophe pour ne pas chercher Dieu dans toutes les voies qu'il peut avoir choisies pour se manifester à nous. L'indifférence à cet égard serait à la fois une folie et un crime. Rien ne saurait être petit dans un si grand intérêt, surtout si l'on pense que « entre Dieu et l'homme, ou entre l'homme et le néant, « il n'y a, dit Pascal, que la vie, c'est-à-dire quelques an- « nées, quelques mois, quelques jours, un instant peut- « être. »

CHAPITRE XXVI.

A quelle époque la philosophie a-t-elle été appliquée aux matières de législation et de politique, et quels ont été les bons effets de cette application?

L'étude raisonnée de la morale et de l'histoire nous a conduits à l'examen du droit public des états, à la discussion des lois et des usages qui les régissent.

Mais quel spectacle s'est d'abord offert à nos yeux! Lois nationales, lois romaines, chartes, capitulaires, ordonnances, édits, déclarations, lettres patentes, règlements, rescripts, arrêts des tribunaux, controverses des compilateurs, décisions des jurisconsultes, coutumes générales et particulières, abrogées ou non abrogées, écrites et non écrites, lois canoniques, lois féodales: voilà ce qui formait et ce qui forme encore les divers codes de la plupart des nations de l'Europe. On ne voyait devant soi qu'un immense chaos.

Les grands hommes de l'antiquité qui vivaient dans des républiques, et qui étaient souvent appelés à donner des lois à leur patrie, nous avaient laissé de grandes leçons sur la science des gouvernements et des lois; mais on ne lisait plus leurs ouvrages, ou on les lisait mal. Jusqu'à ces dernières années, la *Politique d'Aristote* était l'ouvrage le moins connu de ce grand homme. Il n'a jamais existé de chaire de droit public dans nos universités. Les littérateurs ne cherchaient dans les anciens que les choses d'agrément; les philosophes se bornaient à ce qui regarde les sciences spéculatives; les magistrats et les jurisconsultes n'avaient ni le temps ni la volonté de faire des recherches qui leur paraissaient plus curieuses qu'utiles.

Nous naissons dans des sociétés formées. Nous y trou-

vous des lois et des usages; nous ne regardons point au-delà : il faut que les événements donnent l'éveil à la philosophie. Aussi, parmi nous, la politique a été un des derniers objets vers lesquels les philosophes aient tourné leurs méditations.

L'Allemagne, divisée, depuis des siècles, en une foule de petits états qui ont des intérêts particuliers et un intérêt commun, et qui forment une société de sociétés, une espèce de république; l'Allemagne, qui ne compte que des princes pour citoyens, et que la complication de ses intérêts a forcée si souvent d'agiter les questions les plus délicates, était destinée par sa constitution à être le berceau de la raison publique. C'est là que l'on a commencé à se douter qu'il y a un droit politique général, qui a fondé les sociétés humaines, et qui les conserve. C'est là que Grotius, Puffendorff, Barbeyrac, et autres, ont jeté les fondements de ce droit. Malheureusement leur érudition étouffait leur génie; ils abandonnaient la raison naturelle quand ils ne pouvaient l'appuyer sur aucun texte positif; la plus légère autorité leur rendait le courage, mais ils eussent rougi de parler sans autorité.

Ailleurs, l'uniforme monotonie de nos grands états modernes, le voile qui cachait leur administration, les entraves mises presque partout à la liberté de la presse, étaient autant d'obstacles aux progrès des lumières, sur les matières de législation et de gouvernement. Nous étions moins avancés, sur ces objets, pendant le règne de Louis XIV, et jusqu'au milieu de celui de Louis XV, que nous ne l'avions été dans les siècles que nous nous plaisons quelquefois à appeler barbares. Comme, dans les guerres civiles, on a besoin des hommes, on les laisse invoquer leurs droits, on reconnaît même leurs franchises, pourvu qu'on puisse compter sur leur secours. Toutes les maximes d'état, tous les principes vraiment populaires ont été promulgués dans des moments de crise. Quand la puissance est raffermie et rassurée, l'ignorance renaît souvent avec la tranquillité.

Veut-on rencontrer, dans notre législation et dans nos écrivains, quelques règles favorables au corps de la nation, quelques principes raisonnables de liberté? il faut précisément recourir à des lois oubliées, et à des livres surannés.

Les ordonnances d'Orléans (1), de Moulins (2) et de Blois (3) prohibaient les lettres de cachet, et elles défendaient aux sujets d'y obéir.

L'avocat-général Servin (4), sous Henri IV, soutenait et développait ces grandes maximes, que l'autorité des princes n'est point absolue; qu'elle est limitée par la loi, et qu'ils l'exercent dans l'intérêt des peuples. L'avocat-général de Gueidan (5), sous Louis XV, faisait brûler, par le parlement de Provence, une brochure qui retraçait les mêmes maximes, et il criait à la sédition et au blasphème.

Nous lisons dans Dumoulin, *Sur la Coutume de Paris*, qu'il n'y a que des courtisans et des flatteurs qui puissent

(1) Art. CXI.

(2) Art. LXXXI.

(3) Art. CCLXXXI. — *Unum mihi superest de privatâ principis epistolâ : quandam interdum, fatigatus importunis flagitationibus, quasi impar scribit vel ad judices, vel ad alios, quibus eo modo invitus quipiam imperat, vulgò dicimus* LETTRES DE CACHET, *quam ut nullius esse momenti volunt constitutiones Aurelianensis, art. CXI, et Blesensis, art. CCLXXXI.* (MORNAC, *L. pen., ad Cod., De diversis rescriptis.*) — « J'oserai dire que les officiers ne doivent avoir aucun égard aux lettres que le roi leur pourrait envoyer pour décider les questions qui seraient pendantes devant eux : car ils doivent présumer que c'est par surprise qu'elles ont été obtenues..... L'on doit tenir le semblable de toutes les autres lettres signées en commandement, qui sont contraires aux lois générales du royaume, s'il n'y a expresse dérogation, et des *lettres de cachet* que les ordonnances réprouvent, et défendent à tous les juges d'y avoir aucun égard, à cause de la facilité qu'il y a à les obtenir. » (C. LEBRET, *De la souveraineté du roy*, liv. II, chap. 9; *Œuv.*, in-fol., *Paris*, Quesnel, 1642, p. 118.)

(4) *Actions notables et plaidoyez de messire Loys Servin, conseiller du roy en son conseil d'estat, et son advocat général en sa cour de parlement;* in-4°, *Rouen*, L. Londet, 1629.

(5) Les plaidoyers de l'avocat-général de Gueidan ont été imprimés en trois volumes in-8. (*Note de l'éditeur.*)

dire que les ordonnances des rois forment le droit commun du royaume, tandis qu'il est incontestable, ajoute-t-il, que le droit commun du royaume n'existe et ne peut exister que dans les coutumes générales, qui sont le dépôt des usages adoptés par la nation entière (1). Les jurisconsultes qui sont venus après Dumoulin ont modestement enseigné que les coutumes n'avaient de force que par la tolérance des rois.

Beaumanoir (2) loue l'usage où l'on était, de son temps, d'indemniser le particulier dont on prenait le bien pour quelque ouvrage public. Dans nos temps modernes, on avait transformé en maxime d'état le prétendu droit qu'a la cité de prendre le domaine d'un citoyen, sans l'indemniser.

Loiseau, dans son *Traité des seigneuries* (3), refuse de placer le droit de lever impôt, sans le consentement des peuples, dans la classe des droits royaux. Il soutient que

(1) Novi quidam scioli (ut *Petrus Rebuffus*), aut adulatores aulici, jus commune Francorum vocant *constitutiones regias*, sed fallunt et falluntur : regiæ enim constitutiones, etiamsi sint communes toti regno, ut edicta quamvis particularia in re subjectâ, generalia verò in personis ; non tamen faciunt jus commune et generale respectu politiæ et gubernationis universalis, à quâ tam longè absunt quàm à Pandectis. Non sunt enim aliquid quàm placita particularia, pro majore parte temporaria et momentanea, et sæpius quæstuaria.... Franci et Galli semper habuerunt consuetudines quasdam generales et communes..... Et illæ consuetudines erant jus peculiare et commune Francorum et Gallorum..... Et quanquam tractu temporum multiplicatæ sint et diversificatæ consuetudines locales...., tamen semper remanserunt jura quædam generalia et pecularia Francorum. Dumoulin, *Comm. ad Consuet. Paris.*, tit. I, n. 106 et 107, *Op.*, t. I, p. 22, in-folio, *Parisiis*, E. Desallier, 1681.

(2) *Coutume de Beauvoisis.*

(3) « A l'égard de faire des levées de deniers sur le peuple, j'ai dit que les plus retenus politiques tiennent que les rois n'ont droit de les faire, par puissance réglée, sans le consentement du peuple, non plus que de prendre le bien d'autrui, parce que la puissance publique ne s'étend qu'au commandement et autorité, et non pas à entreprendre la seigneurie privée du bien des particuliers.» Chap. III, n. 42, *Sur les régales*, n. 79, 80 et 81.

les anciens seigneurs n'avaient que la garde et la tuition des places, des chemins, des promenades publiques; qu'ils n'en avaient point le domaine, et que la justice qu'ils exerçaient, ou qu'ils faisaient exercer, était moins un honneur ou une propriété qu'un devoir. Après Loiseau, on n'a parlé que de la patrimonialité des justices seigneuriales; on a considéré les seigneurs comme vrais propriétaires des *régales*; on a dit que le droit des peuples, pour le consentement de l'impôt, était abrogé ou proscrit.

Ayrault, dans son *Ordre judiciaire* (1), veut que la procédure criminelle soit publique. Dans l'ordonnance de 1670, qui est la dernière loi royale intervenue sur l'instruction des crimes, on supprime jusqu'aux adjoints que des lois précédentes donnaient au juge qui informait.

Sous Henri IV, on publie l'édit de Nantes, et on proclame la tolérance. Sous Louis XIV, l'édit de Nantes est révoqué, et on persécute.

Saint Louis avait jeté les fondements des libertés de l'Eglise gallicane (2); il avait marqué les limites qui défendent les droits de l'empire contre les entreprises du sacerdoce; et, de nos jours, ces sages limites avaient été méconnues et franchies.

Que n'ajouterions-nous pas, si nous voulions poursuivre ce parallèle piquant entre les diverses doctrines, très éclairées, que l'on professait dans les siècles prétendus barba-

(1) Liv. III, art. 3, n. 56, jusqu'à la fin, in-4°, *Lyon*, 1642, p. 361-381.

(2) Et de bien d'autres. C'est sous son règne que les grands du royaume n'hésitèrent pas à déclarer à la reine Blanche, régente pendant l'absence du roi, que les emprisonnements étaient contraires à la liberté du royaume, parce que personne, en France, ne pouvait être privé de ses droits que par les voies judiciaires et le jugement de ses pairs. — *Pars maxima optimatum petierunt de consuetudine gallicâ omnes incarceratos à carceribus liberari, qui, in subversionem libertatum regni, in vinculis tenebantur..... Adjiciunt quod nullus de regno Francorum debuit, ab aliquo, jure suo spoliari, nisi per judicium duodecim parium.* Matthieu Paris, sur l'an 1226.

res, et celles qui ont été professées dans des siècles plus éclairés, et dans le nôtre même?

Lorsqu'on lit Tacite *Sur les mœurs des Germains*, ce que tant d'autres auteurs ont écrit sur l'origine de nos lois et de nos gouvernements modernes, lorsqu'on suit les diverses périodes de notre histoire, tout s'explique, et on n'est plus étonné de rien.

La véritable science de la législation et des gouvernements n'est autre chose que la connaissance des droits de l'homme, sagement combinée avec les besoins de la société. Cette science a dû être étrangère à des hommes ignorants et guerriers, qui avaient une discipline plutôt qu'une police, et qui étaient régis par des usages plutôt que par des lois.

Ces hommes sortirent de leurs forêts et envahirent l'Europe. N'étant point capables de se donner des lois à eux-mêmes, comment se seraient-ils rendus les législateurs des peuples vaincus? Ils laissèrent donc à chaque peuple ses usages et ses habitudes. De là cette prodigieuse diversité de coutumes dans le même empire.

La fréquence des guerres, l'absence de tout système d'administration civile, le défaut de taxes régulières, pour solder les armées, la nécessité de payer les capitaines et les soldats en fonds de terre, et de s'assurer le service de ceux à qui ces fonds étaient distribués, amenèrent le gouvernement féodal, qui fut un assemblage monstrueux d'ordre et d'anarchie, de servitude et de licence, de tyrannie et de protection.

Dans cette espèce de gouvernement, il y avait un chef, des vassaux puissants et des esclaves. Le clergé, qui, dans les temps d'ignorance, joint à l'autorité qu'il tient de la religion celle que donne la possession exclusive de l'enseignement et de ce reste de lumières qui scintille au sein des ténèbres, obtint bientôt le premier rang. Le peuple, pendant long-temps, ne fut compté pour rien.

L'ambition du chef luttait sans cesse contre celle des particuliers. Dans ces luttes continuelles, le chef releva le peuple, pour affaiblir les grands, et les grands, pour

le défense de leurs priviléges, firent encore, malgré eux, le bien du peuple, en modérant l'autorité du chef. Avait-on besoin du clergé, on favorisait ses prétentions. Se rendait-il redoutable, on contestait même ses droits.

On comprend que, dans un pareil état de choses, les hommes, éclairés par leurs propres intérêts, dûrent découvrir et proclamer quelques vérités importantes au bonheur des peuples; mais ces vérités isolées, que le choc des passions avait fait sortir des orages politiques, comme l'acier fait jaillir le feu du sein d'un caillou, ne produisirent qu'une lumière vacillante et passagère. Dès que l'autorité suprême eut tout abattu, tout le droit public se borna à reconnaître cette autorité. Il n'y eut plus d'états-généraux. Les particuliers devinrent étrangers aux affaires publiques; l'esprit général prit une autre direction. Personne ne s'occupa plus d'objets pour lesquels on devenait indifférent ou timide, et les progrès rapides de la langue contribuèrent à faire oublier jusqu'aux livres dans lesquels ces objets étaient discutés.

Quels ouvrages avons-nous vus paraître parmi nous depuis la *République* de Bodin jusqu'à l'*Esprit des lois* de Montesquieu? Quelques brochures de commande, telles, par exemple, que la consultation des avocats de Paris pour établir les droits de la famille régnante en France, sur le trône d'Espagne. Bossuet, dans la *Politique tirée de l'Ecriture-Sainte*, présente plutôt des conseils ou des préceptes de morale, qu'il n'établit des principes ou des règles de droit. Nous étions arrivés à ce point que, quand les parlements, dans leurs remontrances, voulaient, sans craindre de se compromettre, soutenir les droits du peuple, et prescrire quelque borne à l'autorité absolue, ils étaient réduits à citer le *Télémaque*, ou le *Petit Carême* de Massillon.

D'autre part, nous n'avions point de droit civil : car pouvions-nous appeler de ce nom cet amas informe de coutumes anciennes et diverses, dont l'esprit avait disparu devant un autre esprit, dont la lettre était une source

journalière de controverses interminables, et qui, dans plusieurs de leurs dispositions, répugnaient autant à la raison qu'à nos mœurs?

Les questions les plus importantes sur les mariages, sur l'état des enfants, étaient décidées par des textes du droit canonique, par les décrétales des papes.

Dans l'immense collection du droit romain, qui régissait quelques unes de nos provinces, on n'avait jamais pensé à distinguer les sénatus-consultes, les plébiscites, les édits des grands princes, d'avec les réponses subtiles des juristes, et surtout d'avec les rescripts des empereurs, espèce de législation mendiée, presque toujours accordée au crédit ou à l'importunité.

Pourquoi ne pas distinguer encore, parmi les lois romaines, celles dans lesquelles les législateurs romains n'avaient été que les religieux interprètes du droit naturel et les ministres éclairés de la raison universelle, de celles qui ne tenaient qu'à des institutions particulières, étrangères à notre situation et à nos usages? La tradition matérielle de la chose vendue était nécessaire, à Rome, par exemple, pour consommer la vente. De là, le droit romain décidait que, si une chose avait été vendue deux fois, à deux personnes différentes, le porteur du second contrat devait être préféré, en cas de litige. On regardait le premier contrat, qui n'avait pas été suivi de tradition, comme un simple projet, révoqué par le second. Chez nous, la tradition matérielle n'était pas nécessaire; la vente était parfaite par le seul consentement des parties. Nous n'avions pas moins conservé, sans discernement, la décision du droit romain; et en confirmant, d'après ce droit, le seconde vente, nous autorisions et récompensions le stellionat.

Autre exemple : chez les Romains, l'hérédité était jointe à de certains sacrifices religieux, qui devaient être faits par l'héritier, et qui étaient réglés par le droit des pontifes. On tenait à déshonneur de ne pas être héritier de son père, c'est-à-dire de n'avoir pas été jugé digne de lui rendre

les derniers devoirs. De là, la nécessité de l'institution d'un héritier ou de plusieurs, pour la validité des volontés testamentaires, et l'obligation imposée aux pères d'instituer leurs enfants, à moins qu'ils n'eussent des causes légitimes pour les exhéréder. L'enfant n'avait point à se plaindre, et il ne lui compétait qu'une action en supplément de légitime, si son père, en lui laissant la plus misérable somme, l'avait honoré du titre d'héritier; tandis que le testament était nul si ce titre avait été omis, lors même que le testateur avait disposé de la plus grande partie de sa fortune en faveur de l'enfant prétendu déshérité; et l'action en nullité compétait même aux autres enfants, moins bien traités que celui-ci. On comprend que toutes ces subtilités, relatives à des pratiques religieuses qui nous étaient devenues étrangères, ne pouvaient plus nous convenir. Le savant et vertueux d'Aguesseau n'eut pas le courage de les abroger, quand il rédigea l'ordonnance des testaments de 1735, et nous continuâmes d'être régis par des formes sans objet, qui n'étaient, pour ainsi dire, que des épines ou des piéges semés sous les pas des officiers publics et des testateurs.

En matière criminelle, l'accusé était sous la main de l'homme, au lieu d'être sous celle de la loi. L'esprit de notre procédure était de le présumer coupable, par cela seul qu'il était accusé : c'est ce qui explique le secret dont on l'environnait; les précautions inquiétantes qu'une rigoureuse défiance prenait contre lui; l'impossibilité où on le réduisait de connaître et de reprocher les témoins produits par son accusateur, avant le récolement et la confrontation, et d'en produire lui-même, pour ses faits justificatifs, avant la visite du procès; enfin, c'est ce qui explique les affreuses tortures auxquelles il était condamné par forme d'instruction, et dont le crime le plus grave, le mieux prouvé, le plus complétement instruit, n'aurait souvent pu autoriser l'usage par forme de peine définitive.

C'était une maxime en France, que les peines étaient arbitraires; on les mesurait souvent, non sur le degré du crime, mais sur le degré de la preuve.

Le vol sur un grand chemin, mais sans assassinat, était puni de mort, comme le vol avec assassinat; ce qui avait le double inconvénient de blesser la justice à l'égard des coupables, et de compromettre la sûreté des citoyens. La peine de mort était infligée contre tout voleur domestique, sans distinction de cas. C'était un moyen sûr d'empêcher la dénonciation du maître, et d'assurer l'impunité du délit. Comme si ce n'était pas assez de perdre la vie, on avait inventé des supplices, pour ajouter aux horreurs de la mort.

Les lois contre le sortilége n'avaient jamais été abrogées. On discuta encore très sérieusement, au commencement de ce siècle, dans le fameux procès du jésuite Girard, si ce jésuite n'avait pas employé la magie pour séduire La Cadière, sa pénitente; et c'est à l'occasion de ce procès que Voltaire, en s'adressant aux juges qui avaient prononcé, et aux avocats qui avaient écrit, leur disait fort plaisamment : *Aucun de vous n'est sorcier, je vous jure.*

En Angleterre, le droit civil était aussi défectueux que chez nous. La procédure criminelle, en général, était mieux combinée; mais on y découvrait quelques traces de l'ancienne barbarie (1). On trouve une cour d'honneur ou de chevalerie, assemblée vers la fin de l'année 1631, sur l'accusation de lèse-majesté intentée par un pair d'Ecosse contre un gentilhomme écossais. L'affaire s'arrangea; mais, après 1631, il y eut un duel judiciaire, ordonné aux assises du Nord, devant le juge Berckley, assisté de ministres d'état et de docteurs en droit civil, *le tout formant*,

(1) Ce n'est que dans ce siècle que la réforme des lois criminelles a été commencée en Angleterre. En 1808, Samuel Romilly fit adopter par le parlement un *bill* qui abolit la peine de mort portée contre le larcin. Il ne cessa jusqu'à sa mort de solliciter de nouvelles améliorations. Mackintosh, en 1822, continua cette noble tâche, avec persévérance, talent et courage. Enfin sir Robert Peel a eu l'honneur, en 1825, 1826 et 1827, de faire adopter par le parlement sept actes qui ont mis les lois pénales de l'empire britannique en harmonie avec les mœurs et les lumières de la nation. Un magistrat français M. Foucher, actuellement avocat-général à Rennes, a donné en 1829 la traduction française de l'acte du 22 juin 1825. (*Note de l'éditeur*.)

comme on voit, une cour de chevalerie. Le procès était entre deux officiers, pour un de ces cas de trahison où la vérité ne peut pas se découvrir autrement. C'est quelque chose de singulier, que des combats judiciaires dans le dix-septième siècle, et dans un pays que l'on a regardé comme la première patrie de la philosophie. Ce qui étonne surtout, c'est que la loi du jugement par le duel n'est pas révoquée en Angleterre, et qu'aujourd'hui même, il y a tel cas où une partie qui présenterait requête pour obtenir le jugement serait dans le droit; le juge, d'après le texte d'une loi existante, ne pourrait refuser la requête (1).

Notre législation sur les matières de commerce et d'administration était moins dans l'enfance que ne l'était notre jurisprudence civile et criminelle : expliquons ceci.

Après l'affermissement de l'autorité royale dans les grandes monarchies, toute idée de liberté politique avait disparu ; mais les découvertes que l'on faisait tous les jours dans les arts multipliaient nos jouissances, et nous faisaient attacher un grand prix à la propriété.

La propriété rendit du ressort aux sujets, ils devinrent industrieux ; elle fonda la nouvelle politique des rois, qui, n'ayant plus rien à craindre au-dedans pour leur sûreté, ne cherchèrent plus que dans la richesse les moyens de conserver et d'accroître leurs forces et leur puissance. On s'occupa moins des hommes que des biens; et, pour l'amélioration des institutions politiques et morales, il faut moins s'occuper des biens que des hommes.

Cependant, malgré les belles lois de Louis XIV sur *le commerce de terre et de mer*, sur *l'établissement du port franc à Marseille*, sur *les eaux et forêts*, sur *les manufactures*, nous manquions encore, même sur ces objets,

(1) En 1817, le combat judiciaire a été demandé par un individu qui, après avoir été accusé comme meurtrier d'une jeune fille et avoir été acquitté, était cité de nouveau devant la justice par le frère de la personne assassinée, exerçant ce genre d'action connu chez les jurisconsultes anglais sous le nom d'*appeal of murder*. Voyez les journaux du temps, et notamment *the Morning-Chronicle*, 27 déc. 1817, n. 15, 181. (*Note de l'Éditeur.*)

de tout ce que les principes d'une saine philosophie peuvent ajouter aux leçons successives de l'expérience, à l'ardeur de jouir et à l'enthousiasme qu'inspirent les découvertes. On voyait partout le régime réglémentaire et prohibitif peser sur l'agriculture et sur le commerce en gros et en détail; on multipliait les jurandes, on accordait des priviléges exclusifs, on concédait des péages; on faisait travailler aux ponts et aux chemins par corvée. La véritable théorie de l'impôt n'était pas connue. On pourvoyait aux besoins publics par des créations d'offices qui dégradent la puissance, désolent le peuple et obèrent l'état, ou par des tributs dont la perception devenait plus dure que le tribut même. De nombreuses douanes gênaient la circulation intérieure; des droits excessifs et mal combinés, levés aux frontières, empêchaient l'importation des marchandises qui nous étaient nécessaires, et l'exportation de celles qui nous étaient superflues; on ne connaissait que *l'art de la maltôte, qui s'établit lorsque les hommes commencent à jouir de la félicité des autres arts, et qu'ils ne sont pas encore assez éclairés pour avoir un système de finances.*

Bientôt de nouvelles circonstances produisirent de nouvelles lumières; les révolutions de Suisse et de Hollande étaient faites depuis long-temps; celle d'Angleterre venait de se consommer : les discussions annuelles du parlement britannique ouvrirent un cours de droit public pour l'Europe.

Les négociants, dont les intérêts sont toujours plus ou moins liés avec la politique, devinrent de jour en jour plus observateurs; les gens riches voyagèrent, ils étudièrent les usages et les mœurs; ils rédigèrent leurs relations. Les papiers publics, dont l'usage avait commencé sous Louis XIV, se multiplièrent; les cafés, les cercles, les associations d'hommes naquirent parmi nous, avec les papiers publics, et il est impossible de calculer l'influence que ces sortes d'associations ont eue sur l'esprit général. On discuta publiquement, avec plus ou moins de circonspection, les rapports des nations entre elles, les opérations des gouvernements, la marche des cabinets, la sa-

gesse des lois et les décisions des tribunaux. A force de chercher les causes de ce qui se passait, on les trouva. La raison fut appliquée à des choses jusque là abandonnées à l'ambition, au rang ou au pouvoir. Les savants, les écrivains, entrevirent une nouvelle source de gloire, de célébrité, et la philosophie s'empara de la grande science de la législation, comme elle s'était déjà saisie de toutes les autres sciences.

Gravina, en Italie, avait jeté quelques idées fondamentales sur l'organisation des sociétés humaines. Le *Gouvernement civil* de Locke était une espèce de livre élémentaire. Depuis long-temps, Machiavel et Hobbes étaient dans toutes les bibliothèques : le premier avait voulu prouver que les hommes ne peuvent vivre entre eux sans se tromper, et le second qu'ils sont nés pour se battre. Il était réservé à Montesquieu de créer la véritable science des lois. J'appelle *science* une suite de vérités liées les unes aux autres, déduites des premiers principes, réunies en un corps plus ou moins complet de doctrines ou de systèmes, sur quelqu'une des branches principales de nos connaissances.

L'ouvrage de Montesquieu était encore trop fort pour le moment où il parut. Voltaire lui-même n'était pas assez avancé pour en bien juger. On voudrait pouvoir oublier qu'en parlant de l'*Esprit des lois*, il dit que ce n'était *que de l'esprit sur les lois*; mot qui revint à Montesquieu, et qui lui fit dire que Voltaire avait trop d'esprit pour l'entendre. On ne peut plus lire les critiques qui parurent dans le temps, et si l'on se souvient de la *Feuille ecclésiastique,* journal méprisable, né des malheureuses controverses du jansénisme et du molinisme, c'est qu'elle donna occasion à l'auteur de l'*Esprit des lois* de publier une défense qui est un chef-d'œuvre en ce genre.

Personne, avant Montesquieu, n'avait analysé comme lui la puissance publique. Nous lui devons la première idée de la distinction des pouvoirs, et la connaissance des rapports qui existent entre la liberté politique et civile des citoyens, et la manière plus ou moins sage avec laquel-

le les pouvoirs publics sont distribués dans un état.

Dans la notion qu'il nous donne des diverses espèces de gouvernements, on peut lui reprocher d'avoir fait un gouvernement particulier du despotisme, qui n'est que la corruption de la monarchie.

Montesquieu avait trouvé, dans la constitution des anciennes républiques de Grèce et dans celle de la république de Rome, les lois qui conviennent aux gouvernements populaires; mais il a fixé la théorie des gouvernements mixtes. Sa descripton du gouvernement d'Angleterre, à laquelle Delolme a donné dans la suite un si beau développement, eût suffi pour le rendre justement célèbre.

Il a démêlé, dans l'établissement de nos monarchies modernes, en Europe, les causes qui les ont rendues moins absolues que ne l'étaient les monarchies anciennes. Celles-ci avaient rapidement succédé à des républiques dans lesquelles le peuple n'avait pas pensé à limiter son propre pouvoir. Celles-là, qui se sont insensiblement élevées sur les débris du gouvernement féodal, n'ont pu se former qu'avec des tempéraments et des précautions qui ont gradué la puissance, l'ont limitée, et l'ont empêchée de déborder. Les justices des seigneurs, les excessives prérogatives des ecclésiastiques et des grands, ont eu dans le temps une influence salutaire.

Si chaque gouvernement a sa nature, chaque gouvernement a aussi son principe. Montesquieu place la vertu dans les républiques, l'honneur dans les monarchies, et la crainte dans les états despotiques. Il examine les lois qui dérivent de la nature et des principes de chaque gouvernement, et celles qui sont particulières au sol, au climat, aux mœurs, à la religion, au génie de chaque peuple.

L'esprit de système a peut-être trop dirigé cette partie de l'ouvrage. On conçoit ce que c'est que la *vertu* des républiques : c'est l'amour des lois de la patrie, ou, pour mieux dire, l'amour de la liberté et de l'égalité dont on jouit dans cette espèce de gouvernement. Mais qu'est-ce que *l'honneur* des monarchies? Est-ce le désir de se dis-

tinguer par des talents, de grandes qualités et des actions brillantes? Est-ce l'amour de la gloire, la crainte du mépris public ? Ces sentiments appartiennent à l'homme en général, et ils ne sont point particuliers aux hommes qui vivent dans des monarchies. Le faux point d'honneur, que l'on a remarqué dans quelques monarchies modernes de l'Europe, n'est point attaché à la nature de ce gouvernement : il a sa source dans les mœurs, dans les usages de nations d'abord uniquement guerrières, et dans l'esprit de chevalerie que certaines circonstances avaient fait naître. Le vrai principe des monarchies pures est *l'amour du roi* ou la vénération que l'on a pour le prince. Dans les gouvernements mixtes, ce sentiment se trouve mêlé avec l'amour même des lois de la patrie, c'est-à-dire avec l'amour de la constitution, plus ou moins libre, sous laquelle on vit, et il le fortifie. L'attachement des Anglais à leur gouvernement prouve ce que j'avance.

En examinant les lois dans leurs rapports avec les diverses religions établies dans nos climats, Montesquieu dit que la religion catholique se maintint dans les monarchies absolues, et que la religion protestante se réfugia dans les gouvernements libres. Mais tout cela ne s'accorde pas avec les faits : car l'exercice public de la religion protestante a été long-temps autorisé en France ; la même religion est professée en Prusse, en Suède et en Danemarck, tandis que la religion catholique est la religion dominante des cantons démocratiques de la Suisse et de toutes les républiques d'Italie. Sans doute la scission que les novateurs opérèrent dans le christianisme influa beaucoup sur les affaires politiques, mais indirectement. La Hollande et l'Angleterre ne doivent pas précisément leur révolution à tel système religieux plutôt qu'à tel autre, mais à l'énergie que les querelles religieuses rendirent aux hommes, et au fanatisme qu'elles leur inspirèrent. L'Europe languissait. Le pouvoir arbitraire avait fait insensiblement des progrès. Les peuples haïssaient la tyrannie, sans connaître la liberté. Ils n'avaient pas le courage de repousser l'une, et ils n'avaient pas même l'idée d'établir l'autre.

C'est sur ces entrefaites que les querelles religieuses éclatèrent. *Jamais*, dit un historien célèbre, *sans le zèle et l'enthousiasme qu'elles firent naître, l'Angleterre ne fût venue à bout d'établir la nouvelle forme de son gouvernement.* Fatiguée de toujours combattre pour le maintien de ses franchises, elle s'était accoutumée à voir violer la grande charte, et à se contenter des vaines promesses qu'on lui faisait de ne plus la violer. Le règne de Henri VIII avait été tyrannique, sans porter à la révolte. Edouard et Marie avaient gouverné avec empire et avec dureté, et on n'avait pont osé secouer le joug. Elizabeth, en éblouissant les Anglais par sa prudence et par son courage, leur avait inspiré une sécurité dangereuse; et les Stuarts, ses successeurs, auraient profité, sans peine et sans beaucoup d'art, de cette disposition, pour rétablir un vrai despotisme, si l'esprit de jalousie religieuse et la haine pour le catholicisme n'eussent amené la révolution de 1688.

Dans la situation où se trouvait l'Angleterre, il n'y avait plus que le fanatisme, qui fait mépriser les richesses et les commodités de la vie, qui pût faire braver les dangers inséparables de la révolte, et former le projet de détruire un gouvernement établi. Ce que dit Hume de l'Angleterre s'applique à la Hollande, qui n'eût jamais tenté de se soustraire à la domination espagnole, si elle n'eût craint qu'on ne lui laisserait pas la liberté de professer sa nouvelle doctrine.

Tant qu'en Bohême et en Hongrie, les esprits ont été échauffés par les querelles de religion, ces deux états ont été libres. Sans ces mêmes querelles, l'Allemagne n'aurait peut-être pas conservé son gouvernement. C'est le trône qui a protégé le luthéranisme en Suède, c'est la liberté qui a protégé le catholicisme ailleurs; mais l'exaltation des âmes qui accompagne toujours les disputes de religion, quel que soit le fond de la doctrine que l'on soutient ou que l'on combat, a contribué à rendre libres des peuples qui, sans un grand intérêt religieux, n'eussent eu ni la force ni la volonté de le devenir. Sur cette matière, le sys-

tème de Montesquieu est donc absolument démenti par l'histoire.

Nous ne nous arrêterons pas aux reproches qui ont été faits à cet auteur, d'avoir trop accordé à l'influence du climat, et de s'être rapporté trop légèrement aux relations des voyageurs. L'influence du climat ne peut être contestée; et, en parlant de cette influence, Montesquieu indique les institutions qui ont souvent servi à la corriger, et même à la vaincre. Qu'importe que, sur quelques faits particuliers, il ait pu être trompé par des relations infidèles et inexactes? Dans cet auteur il faut voir le système entier, et non quelques erreurs isolées qui se trouvent à côté du système, et qui ne le vicient pas.

Montesquieu donne des raisons de toutes les lois qui existent; il nous instruit de leur origine et de leurs effets.

Il distingue les divers ordres de lois, selon les divers ordres de choses sur lesquelles ces lois statuent.

Il parcourt les différentes révolutions du commerce, et il expose ce qui en est résulté pour les mœurs et la prospérité des nations.

Sur chaque objet il confronte les règles positives avec la raison naturelle.

Il prêche la tolérance; il proscrit l'esclavage; il classe les crimes; il gradue les peines; il encourage la population; il compare les gouvernements, il calcule leurs forces, il trace leurs droits. On dirait qu'il avait reçu du ciel les balances d'or pour peser les destinées des empires.

Rien n'échappe aux vues de ce grand homme; jamais ouvage plus complet que le sien. Je renvoie à l'excellente analyse qui en a été faite par d'Alembert.

Le sage Domat a rangé les lois civiles dans leur ordre naturel; il a fait un petit *Traité des lois en général*, et un *Traité sur le droit public*. Un autre jurisconsulte français (1) a publié un ouvrage qui a pour titre: *De la science des gouvernements*, et qui annonce un grand fonds d'instruction et beaucoup de méthode. Le livre de Burlamaqui,

(1) De Réal.

sur les *Principes du droit naturel et du droit politique*, est fort estimé. Mais tous les auteurs qui sont contemporains de Montesquieu n'en approchent pas. Il semble que, dans les sciences, comme dans les lettres et dans les arts, tandis que les talents ordinaires luttent contre les difficultés et épuisent leurs efforts, *il paraît tout à coup un homme de génie qui va porter le modèle au-delà des bornes connues : c'est ce qu'a fait l'immortel auteur de* L'ESPRIT DES LOIS.

L'ouvrage de cet auteur opéra peu à peu dans la polititique, dans la jurisprudence, la même révolution que le newtonianisme avait opérée dans les divers systèmes du monde.

La science expliqua les lois par l'histoire, et la philosophie travailla à les épurer par la morale, source première des lois.

Avec les lumières, on vit disparaître de grandes erreurs et de grands abus. Les bonnes maximes se répandirent dans le monde. Tout parut s'améliorer dans l'administration des différents états de l'Europe. Les princes les plus absolus par la constitution de leur empire courbèrent leur sceptre devant l'éternelle équité. Ils motivèrent leurs édits; ils se montrèrent plus accessibles à l'instruction et à la prière. La dernière impératrice de Russie rendit le droit de remontrance à son sénat. En Danemarck, une loi formelle autorisa la liberté de la presse. A Naples, l'ouvrage de Filangieri prouva qu'on pouvait y parler des devoirs et des droits des sujets. La Pologne annonça qu'elle s'occupait sérieusement du soin de corriger sa constitution, et nous sommes redevables à ce projet des *Observations* profondes de J.-J. Rousseau *sur le gouvernement polonais*, observations qui survivront à la stérile et turbulente métaphysique du *Contrat social.*

En France, sous le règne bienfaisant de Louis XVI, tous les genres de biens devinrent possibles. Malesherbes ouvrit les prisons d'état; Turgot attaqua le système des corvées et celui des jurandes; Necker détruisit les restes de la servitude réelle. La liberté fut rendue au commerce; on

proscrivit les priviléges exclusifs, qui avaient le malheureux effet de concentrer sur la tête d'un seul ou de quelques uns les dons que la nature destine à l'universalité.

Ces grandes opérations avaient été préparées par les excellents ouvrages des Morellet, des Baudeau, et de tant d'autres écrivains qui avaient consacré leurs talents à la patrie.

La terre, cette grande manufacture, fixa l'attention des législateurs. Dès 1771, les droits féodaux furent déclarés rachetables dans les états du roi de Sardaigne.

Quels biens n'aurait-on pas fait dans les finances, si nos gouvernements, moins obérés, moins forcés de recourir à des expédients, avaient su se résigner à des réformes salutaires? Mais la morale de l'impôt n'est qu'importune, quand on a besoin de lever des taxes excessives; et il est bien difficile que la meilleure forme d'imposition ne soit pas onéreuse, quand les tributs ne sont pas modérés. Que dira la postérité quand elle confrontera nos lois fiscales avec nos lumières, et nos lumières avec nos vices?

Les grandes vues qui étaient journellement proclamées sur tous les objets de bonheur général firent naître les administrations provinciales; et alors, la science du bien public, liée à des établissements, et propagée par une sorte de sacerdoce civil, s'étendit avec rapidité; les actions se joignirent aux maximes, et les faits à la théorie. La suppression des corvées, qui avait échoué lorsqu'en 1775 elle n'avait été proposée que d'une manière vague et dénuée de tout moyen d'exécution, fut consommée sans résistance et sans difficulté. On ouvrit des canaux; de grandes routes furent construites et entretenues. On atteignit les plus grands comme les plus petits intérêts du peuple. Nous voyons, par les procès-verbaux des assemblées provinciales du Berri et de la Haute-Guienne, que, quand les contributions forcées pour les ouvrages publics ne suffisaient pas, on obtenait des contributions volontaires : tant il est vrai que *plus on unit les hommes aux besoins de l'état, plus on les dispose à concourir*, par

leurs travaux et par leurs sacrifices, au bien de leur patrie. On les condamne à être mauvais citoyens, et à ne voir que leur intérêt privé, quand on les laisse sans rapports avec la chose publique.

L'esprit de philosophie fut porté jusque dans la jurisprudence civile et criminelle. Le mariage ne fut plus un privilége exclusif pour les catholiques; et en 1787, une loi précise établit une forme civile pour les mariages des protestants de France. Dès l'année 1770, j'avais publié, en faveur des protestants, un ouvrage qui fit quelque bruit dans le temps, et qui contribua beaucoup à modérer la jurisprudence des tribunaux à leur égard (1). En 1775, Elie de Beaumont, jurisconsulte célèbre, revint sur ce grand objet. Un excellent mémoire de Malesherbes détermina la loi.

On eut des idées plus favorables au commerce sur le prêt à intérêt : on le distingua de l'usure. Frédéric-le-Grand, roi de Prusse, publia un code civil. Dans les matières criminelles, l'ouvrage de Beccaria, sur les délits et les peines, produisit les plus grands changements. Cet ouvrage ne présentait le plan d'aucune loi nouvelle, mais il démasquait avec un certain art, et surtout avec beaucoup de hardiesse, la déraison et la barbarie des anciennes institutions. Cela suffisait dans un moment où l'on commençait à revenir sur tout, et où, pour obtenir une réforme, on n'avait besoin que d'appeler l'attention sur les objets à réformer. Des nations entières abandonnèrent subitement leur législation. Quelques uns des principaux magistrats de la Suisse m'ont attesté que, dès cette époque, ils ne suivirent plus *la Caroline*, et que, les circonstances ne leur ayant pourtant pas permis de procéder à un nouveau code pénal, ils aimèrent mieux s'en rapporter

(1) *Consultation sur la validité des mariages des protestants de France;* 1 vol. in-12, *La Haye* et *Paris*, Delalain, 1771. Il y en a une autre édition de *Genève*. (Cette consultation est signée de moi et de mon ancien confrère Pazery.)

aux lumières et à la douceur des juges que de continuer à vivre sous l'empire d'une loi plus dangereuse, par sa cruauté, que ne pouvait l'être le plus méchant homme.

En Toscane, Léopold (1) promulgua des peines plus modérées.

L'empereur Joseph II voulut abolir la peine de mort; il finit, du moins, par en rendre l'application moins commune.

Chez nous, les tribunaux ne firent plus usage de la torture, avant même qu'elle fût abrogée par une loi expresse.

Je ne parlerai point de la nation anglaise : elle était depuis long-temps en possession des formes les moins défectueuses dans l'administration de la justice criminelle.

Tels furent, du moins en partie, les premiers résultats de l'esprit philosophique appliqué aux matières de législation et d'administration publique. Quels biens n'eût-on pas continué de faire, si l'esprit de système n'eût pas jeté des erreurs dangereuses au milieu des vérités les plus utiles, et si des théories exagérées et absurdes n'eussent pas étouffé les sages leçons de l'expérience?

(1) Loi du 30 novembre 1786.

CHAPITRE XXVII.

De l'hypothèse d'un état absolu de nature, antérieur et opposé à l'état de société.

Le corps de nos anciennes coutumes européennes avait été comparé, par Montesquieu, *à un chêne antique qui s'élève, et dont l'œil ne voit de loin que le feuillage; on approche, et on voit la tige, mais on n'en aperçoit pas les racines; il faut percer la terre pour les trouver.*

Certains philosophes, *en perçant la terre*, l'ont creusée *trop profondément.* Ils ont arbitrairement supposé un état absolu de nature, dans lequel ils ont cherché les principes qui, selon eux, peuvent seuls nous aider à découvrir les lois convenables au bonheur des hommes ou à la perfection de l'ordre social; et cette supposition, qui a séduit tant de bons esprits, mérite d'occuper un rang distingué parmi les causes diverses de nos illusions et de nos erreurs.

Quel est donc cet état absolu de nature, quel est cet ordre de choses d'après lequel on peint les premiers hommes épars et isolés, vivant sans règle, usant uniquement de leurs facultés ou de leurs forces physiques, absolument dépourvus de toute moralité? Quelle a été la durée de cet état que les uns ont appelé l'âge d'or, et que les autres présentent comme l'*âge de fer?* Par quelles causes subites ou successives a-t-il cessé? L'histoire (1), qui n'a pu

(1) Nous ne parlons point ici des traditions religieuses sur la création de l'homme; nous ne discutons la nature que d'après les principes ordinaires de nos connaissances.

commencer qu'avec les nations policées, ne saurait nous aider à éclaircir ces questions. Pour les résoudre, il faudrait pouvoir remonter à la source commune de notre être; il faudrait pouvoir, avec certitude, parcourir et suivre, non pas seulement les révolutions des différentes sociétés d'hommes que nous connaissons, mais les divers âges de l'espèce humaine.

Des auteurs célèbres (1) nient la préexistence d'un état de nature tel qu'il a plu à quelques philosophes de le décrire. Ceux d'entre nos auteurs modernes qui admettent ce premier état sont forcés d'avouer qu'ils ne peuvent en parler *qu'hypothétiquement*, et qu'ils n'ont aucune base pour asseoir leurs observations (2).

Pourquoi s'abandonner à de vaines conjectures?

Si jamais il a existé un état absolu de nature, les hommes en sont sortis pour arriver à l'état de société. A-t-on l'exemple d'un peuple qui ait abandonné l'état de société pour retourner à ce prétendu état de nature?

Dans tous les temps, et dans tous les pays, nous trouvons des familles et des peuplades (3).

Ne sommes-nous pas autorisés à conclure que, si le perfectionnement successif des sociétés politiques n'a été que le résultat des lumières, des événements et de l'expérience, la sociabilité, l'état de société en général, est l'ouvrage direct et immédiat de la nature elle-même (4)?

La philosophie a ses temps fabuleux comme l'histoire; mais un bon esprit ne bâtit pas des systèmes arbitraires quand il peut se fixer à des faits constants.

(1) Voltaire soutient que l'état de société est naturel à l'homme. *Introduction à l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations.*

Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. I, chapitre *Des lois naturelles.*

(2) J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité des conditions.*

(3) Prévost, *Hist. génér. des voyages;* Cook, La Pérouse, Mungo-Park, etc.

(4) Inter nos cognationem quamdam natura constituit. *Loi* 3, Dig., *De justitiâ et jure.*

Puisque les hommes vivent ensemble; puisqu'ils y sont invités par leurs intérêts, par leur disposition à se communiquer leurs sentiments et leurs pensées; par leur aptitude à se servir de sons articulés, et à établir entre eux un langage commun; par la forme de leur organisation, par tous les attributs inhérents à leur manière d'exister, nous pouvons assurer avec confiance que l'état de société est l'état le plus conforme à la nature de l'homme.

Vainement argumente-t-on du sauvage qui fut trouvé dans les forêts de Hanover, et qui parut en Angleterre sous le règne de George Ier (1). Mille exemples pareils ne prouveraient rien: car des observations particulières sur un individu isolé ne sauraient nous fournir des indications concluantes sur le caractère général de l'espèce (2).

Si l'on demande ce que deviendrait une colonie d'enfants choisis dès l'âge le plus tendre, et jetés au hasard dans une île ou dans une forêt séparée de toute nation policée, nous répondrons qu'avec le temps, et par des révolutions plus ou moins lentes, cette colonie deviendra ce que nous sommes devenus (3).

Les premières peuplades ne ressemblaient point aux sociétés actuelles. Tout a son principe et son accroissement. Les peuples passent de la barbarie à la civilisation, comme les individus parviennent de l'enfance à la virilité. L'homme civil n'est que l'homme naturel avec tout son développement, c'est-à-dire avec tout ce qu'il a acquis par un commerce plus étendu et plus journalier avec ses semblables, par une application diversifiée, et par un exercice plus continu de ses facultés.

On a prétendu, et on répète sans cesse, que l'homme

(1) On trouve, dans les notes du poème de *la Religion*, par Louis Racine, l'histoire d'une sauvage champenoise nommée Mlle Leblanc, et nous avons vu de nos jours le sauvage de l'Aveyron.

(2) *Essai sur l'histoire de la société civile*, par Adam Ferguson, ch. Ier.

(3) *Ibid.*

s'est corrompu en se civilisant, et que son existence dans la société est trop artificielle pour être conforme au vœu primitif de la nature.

Mais qu'est-ce donc que la *nature*, dont le nom sert depuis si long-temps de prétexte à tant de déclamations vagues et usées ? Ne dirait-on pas qu'elle finit quand la société commence, et qu'il faut raisonner sur la nature comme on pourrait le faire sur une institution positive qu'une autre institution aurait remplacée ou abrogée.

La nature n'est absente nulle part. Nous existons par elle et dans son sein. Elle a commencé avec la création, et elle ne peut finir qu'avec l'univers.

Sans doute nous ne fûmes pas d'abord ce que nous sommes; mais les divers êtres que nous avons sous les yeux n'ont-ils pas leur développement progressif? Les opérations de la nature ne sont jamais précipitées.

Quoi qu'on en dise, l'état sauvage n'est que l'enfance du monde. Les peuples civilisés ne sont pas sortis subitement de dessous terre ou du sein des eaux comme les géants de la fable; mais la civilisation était si bien dans les vues primitives et éternelles de la Providence, qu'elle n'a été qu'une suite de la perfectibilité humaine.

On veut tracer une ligne de démarcation entre ce qui appartient à la nature et ce qui appartient à l'art. Mais l'art naquit de la nature; il date d'aussi loin qu'elle. Il se montre partout où l'on aperçoit des traces de l'invention ou de l'industrie humaine. Il n'est que l'action continue et progressive de cette admirable industrie qui s'accroît par ses propres découvertes, et qui est elle-même le plus beau présent du Ciel (1).

Il est impossible d'imaginer un seul instant où l'esprit de l'homme n'ait pas ajouté quelque chose à ce qu'il plaît

(1) « Artes verò innumerabiles repertæ sunt, docente naturâ. Quam imitata ratio, res ad vitam necessarias solertiâ consecuta est. » Cicero, *De legibus*, lib. I.

à certains philosophes d'appeler la nature. Il y a de l'art sous l'humble toit d'une chaumière, et dans la modeste construction d'un hameau; il y en avait même dans les vêtements de feuillage dont nos premiers pères couvrirent leur nudité.

Jusqu'où rétrogradera-t-on pour ne rencontrer que la nature? Ne voyons, dans les ouvrages de l'art, que les conquêtes successives du génie, et les heureux efforts de la nature elle-même.

C'est elle qui nous a donné des facultés et des forces proportionnées à la grandeur de notre destinée. Elle a conduit et dirigé la main hardie qui a élevé nos plus superbes édifices, et qui a bâti nos plus magnifiques cités. Elle a communiqué à toutes les intelligences ce mouvement puissant qui vivifie tout, qui ne s'arrête jamais, qui est l'âme du monde, et le principe créateur de tous les établissements qui maintiennent et décorent la société.

Oui, tous nos progrès, toutes nos découvertes étaient dans la nature humaine comme tous les germes sont dans la terre. Ne disons plus que l'homme civil n'a qu'une existence artificielle et empruntée : les combinaisons les plus compliquées et les plus profondes de l'esprit humain ne sont pas moins naturelles que les plus simples opérations du sentiment et de la raison.

Que faut-il penser de tout ce qu'on a écrit sur la simplicité, la candeur et le courage des peuples qui n'ont point encore franchi l'intervalle qui existe entre les mœurs agrestes d'une multitude informe et celles d'une nation civilisée? Les peintures intéressantes que l'on fait de ces peuples ne peuvent être regardées que comme des tableaux de fantaisie.

Les hommes, avant leur civilisation, ont plus de grossièreté que d'énergie. Ils sont, à la fois, timides et violents. Leur simplicité, si vantée, et presque toujours si mal à propos, ne les garantit pas de la perfidie et de la cruauté, les plus grands de tous les vices, et les plus ordinaires aux peuples ignorants et grossiers.

Les duels, les épreuves judiciaires (1), qui ont été si long-temps en usage chez les nations barbares de l'Europe, prouvent combien ces nations étaient occupées à se prémunir contre les faussetés et les parjures (2).

On fait honneur à l'homme errant dans les bois, de vivre dégagé de toutes les ambitions qui tourmentent nos petites âmes. N'imaginons pas, pour cela, qu'il soit sage et modéré : il n'est qu'indolent. Il a peu de désirs, parce qu'il a peu de connaissances. Il ne prévoit rien, et c'est son insensibilité même sur l'avenir qui le rend plus terrible, quand il est vivement secoué par l'impulsion et la présence du besoin. Il veut alors se procurer par la force ce qu'il a dédaigné de se procurer par le travail. Il devient injuste et cruel.

Dans les plaisirs des sens, il n'est point exposé aux dangers qui naissent des raffinements de la vie ; mais il éprouve toutes les agitations qui tiennent au physique même de l'amour. S'il est inaccessible aux douceurs de la volupté, il ne l'est pas aux fureurs de la jalousie. Il est chaste sans effort, et tempérant sans mérite. Son imagination inactive et languissante ne peut faire de lui un séducteur ; mais la voix impérieuse de l'instinct en fait un tyran.

Les querelles, les dissensions, les haines, les vengeances, souillent les habitations des sauvages, comme elles troublent nos villes. Là on se bat pour un fruit ; ici on se supplante pour une dignité. L'objet est différent, le principe est le même ; on retrouve toujours l'homme.

Nous devons faire remarquer, à l'avantage des nations civilisées, que, chez elles, la politesse, la douceur des manières, l'habitude des ménagements et des égards, l'opinion, le respect humain, contribuent beaucoup à émousser les passions aiguës de l'âme, et sont autant de barrières qui en arrêtent ou en amortissent le mouvement. Chez les

(1) *Esprit des lois*, liv. XXVIII. chap. 16 et suiv.

(2) Réflexion de Hume.

sauvages, qui ne connaissent pas même le frein des lois, les procédés sont atroces; la moindre dispute a des effets sanglants.

Les guerres entre des peuplades entières ne sont pas moins fréquentes qu'entre les états policés, et sont plus affreuses. Les pillages et les meurtres inutiles, et exécutés de sang-froid, des horreurs de toute espèce, accompagnent et flétrissent la victoire.

Est-il nécessaire de suivre, avec un plus grand détail, le parallèle de l'homme civil et de l'homme sauvage, pour demeurer convaincu que l'homme civil n'est point un être dégénéré, que les siècles barbares ne sont point dignes d'envie, et que l'enfance d'une nation n'est certainement pas son âge d'innocence (1)?

L'austère philosophie accuse l'esprit de société d'avoir produit le luxe, l'amour des plaisirs, la soif des distinctions et des richesses; d'avoir introduit les arts de pur agrément, les spectacles, les parures, les modes, et généralement tout ce qui forme le goût en amolissant les mœurs, tout ce qui propage les vices en les déguisant. Mais pourquoi se dissimuler que c'est aussi l'esprit de société qui a mis un frein à toutes les passions violentes de la nature humaine?

Y a-t-il à balancer entre la mollesse et la férocité, entre les excès dégoûtants de la barbarie et l'aimable enjoûment, ou même, si l'on veut, les séduisantes folies de la vie sociale?

Le Germain qui, dans ses forêts, sacrifiait des victimes humaines à de fausses divinités, était plus loin de la nature que les voluptueux habitants de Londres ou de Paris.

Dans l'état sauvage ou barbare, il y a plus de crimes que de vices, et l'absence de certains vices y tient presque lieu de toutes les vertus. Dans l'état civil, les crimes sont réprimés ou prévenus, les vertus fleurissent,

(1) Duclos, *Considérations sur les mœurs.*

et les vices même, que le cours des choses ou des circonstances amène, tournent en quelque sorte au profit de la société (1).

La civilisation a été, pour les peuples, ce que la bonne éducation est pour les particuliers : elle a révélé à l'homme le secret de ses forces morales, en faisant éclore tous les germes heureux qu'il avait dans son cœur.

Nous savons que, dans aucune situation, dans aucun état, l'homme n'est exempt des faiblesses qui sont attachées à son être. On peut les modifier ou les corriger ; on ne les détruit jamais entièrement. Chaque peuple a ses intervalles successifs de vertu et de corruption (2). L'espèce humaine est toujours inconséquente. Si l'on voit des sauvages allier les superstitions les plus efféminées avec la barbarie la plus féroce, on rencontre aussi, chez les nations policées, des époques malheureuses, où le spectacle hideux de tous les crimes de la barbarie s'offre à nous au milieu des institutions les plus douces, et à côté de la mollesse la plus raffinée.

Mais, en général, il est incontestable que les hommes, bien loin de se corrompre, se sont perfectionnés en se civilisant. La raison doit son activité et ses progrès aux passions et aux facultés que la société développe. Les vertus s'étendent avec les lumières (3) ; elles deviennent plus communes, à mesure que l'instruction devient plus générale ; elles acquièrent de la force et de la solidité, par les principes d'une raison cultivée : car la saine morale, qui parle au cœur, et les sciences ou les connaissances, qui rectifient l'entendement, sont inséparables dans tous les siècles, si elles ne le sont pas dans tous les particuliers.

(1) Voyez la fable des *Abeilles*, par Mandeville.

(2) Nisi fortè rebus cunctis inest quidam velut orbis, ut quemadmodum temporum vices, ita morum vertantur. *Annales* de Tacite, liv. II.

(3) Est autem virtus nihil aliud quàm in se perfecta et ad summum perducta natura., CICERO : *De legibus*, liv. I.

En favorisant les communications, l'esprit social agite l'âme et l'invite à se répandre. Il donne un prix à l'estime publique, parce qu'il fait naître le désir louable d'être avantageusement remarqué par ceux sur lesquels on s'habitue soi-même, tous les jours, à porter des regards observateurs. Il ennoblit le soin de notre existence, par celui de notre célébrité ou de notre gloire. Il agrandit nos idées; il multiplie nos affections. A côté de l'instinct grossier du besoin, il crée l'instinct délicat de l'honneur. Il avive, pour ainsi dire, les sources les plus imperceptibles de la moralité; il met en jeu tous les talents; il inspire tous les genres de bien. Sous son active influence, personne n'est réduit à languir dans une triste et dangereuse inertie; chacun peut utilement exercer ses facultés, et s'occuper de son bonheur. Les uns courent après l'intérêt, les autres après l'ambition; ceux-là travaillent à augmenter leur fortune, ceux-ci à perfectionner leur intelligence. L'oisiveté, qui ne marche ordinairement qu'à la suite de l'extrême opulence, est le partage du plus petit nombre; et encore les recherches piquantes qui sont commandées par l'amour du plaisir, semblent conserver une sorte d'énergie à la mollesse même.

Comment la masse générale des hommes ne serait-elle pas améliorée par un ordre de choses dans lequel les travaux nécessaires, les arts agréables, les sentiments généreux, les actions brillantes, les services réciproques, les procédés honnêtes et polis, sont comme les anneaux de la grande chaîne qui embrasse et resserre tous les individus!

Au surplus, quelque tableau que l'on fasse des abus et des désordres qui peuvent affliger la société, n'oublions jamais que la vie humaine, tout entière, n'est qu'un composé, une éternelle vicissitude de biens et de maux, et que notre état d'imperfection fait partie de notre destinée. Ne perdons pas, à censurer ou à nous plaindre, un temps qui peut être plus sagement employé à nous rendre meilleurs. N'avons-nous plus rien à faire pour notre félicité?

Toutes nos fausses idées, tous nos principes exagérés

sur les droits de l'homme et sur son indépendance, toutes nos déclamations contre les institutions civiles et politiques, ont leur première source dans l'idée que nous nous sommes formée d'un prétendu état de nature, que la philosophie, séduite par le vain espoir de rendre les hommes plus sages ou plus vertueux, semblait vouloir établir ou ramener. Dans nos spéculations, nous avons abandonné la réalité pour une hypothèse. Voulons-nous être philosophes, abdiquons tout système; ne voguons pas dans la région des chimères. Au lieu de nous enquérir périlleusement de ce que nous n'avons peut-être jamais été, partons du point où nous sommes, et travaillons à devenir tout ce que nous devons et tout ce que nous pouvons être.

CHAPITRE XXVIII.

De la doctrine de quelques philosophes sur le pacte social et sur la souveraineté.

De l'hypothèse d'un état absolu de nature, quelques philosophes ont conclu que la société ne pouvait légitimement exister que par convention. De là, ils nous parlent sans cesse du *pacte social*, comme du premier fondement de toutes les sociétés humaines. Ils supposent que ce pacte a été librement contracté, et que les associés pourraient librement le dissoudre; ils le supposent même dissous toutes les fois que l'on y porte atteinte par la plus légère injustice. Toutes les règles particulières des contrats sont appliquées à ce pacte social, et cette application devient le principe d'une foule de systèmes effrayants, uniquement propres à ébranler tout ce qui existe parmi les hommes.

Où se trouve donc ce prétendu pacte social sur lequel on paraît se reposer avec tant de complaisance? où en est le dépôt? Existe-t-il un seul exemple d'une convention *par laquelle un peuple soit devenu un peuple?*

La société n'est point un pacte, mais un fait. Chaque homme naît auprès des auteurs de ses jours. Ceux-ci vivent avec leurs semblables, parce qu'ils ont des rapports avec eux. Il ne faut donc pas raisonner sur la société comme l'on raisonnerait sur un contrat. On le peut d'autant moins, que la société est à la fois un mélange et une succession continue de personnes de tous les âges et de tous les sexes, que l'intérêt, que le hasard, que mille

relations diverses rapprochent ou séparent à chaque instant.

On ne peut pas plus rompre ce qu'il plaît à quelques philosophes d'appeler le *pacte social*, qu'on ne peut changer sa propre existence. La société se maintient par les relations naturelles qui la forment. Elle se développe et elle se perpétue par la seule force des choses.

Il est donc absurde de vouloir assimiler à nos sociétés privées et à nos contrats ordinaires les grandes réunions d'hommes qui forment les divers corps de la nation.

Les contrats ordinaires, les sociétés privées, ne sont pas éternels; on peut les former à volonté, et les dissoudre comme on les forme. Ces contrats ne se rapportent qu'à des intérêts momentanés et variables. Ils n'ont lieu qu'entre de simples individus, qui ne font que passer sur la terre, et à qui, pour leur propre bien-être, il est permis de changer de résolution et de volonté, toutes les fois qu'ils le peuvent sans injustice, et sans nuire à un tiers.

Mais l'ordre social a pour objet le bien permanent de l'humanité. Il est fondé sur les rapports essentiels et indestructibles qui existent entre les hommes. Il ne dépend pas d'une institution libre et arbitraire : il est commandé par la nature. Il garantit les droits, l'existence, la propriété, le bonheur de la génération présente et de toutes les générations à naître. Il est nécessaire à la conservation et à l'amélioration de l'espèce humaine; il a sa source dans la constitution de notre être, et il ne peut finir qu'avec elle.

Les particuliers peuvent changer de patrie. Ils peuvent quitter une contrée pour aller habiter dans une autre; mais nous trouvons nos semblables partout où nous trouvons des hommes; et indépendamment de tout pacte et de toute convention, partout où nous trouvons nos semblables, nous avons des droits à exercer et des devoirs à remplir, qui sont antérieurs à toute convention et à tout pacte.

Y a-t-on bien pensé, quand, d'après les idées rétrécies

de stipulation et de contrat, on a osé porter le délire jusqu'à soutenir qu'un peuple pouvait rompre le pacte social? Quel spectacle offrirait au monde un peuple qui prononcerait librement sa dissolution entière, qui déclarerait ne plus vouloir former une société, qui romprait tous les liens de fraternité générale, qui délibérerait de ne plus garantir l'observation de la morale et de la justice, et qui, en renonçant à toute civilisation, renoncerait nécessairement aux arts, aux sciences, aux talents et aux vertus, que la civilisation seule peut produire, développer et protéger? Un tel peuple ne serait-il pas justement accusé d'avoir attenté à l'ordre éternel de la création, et d'avoir conspiré contre le genre humain? Ses voisins ne verraient bientôt plus en lui qu'une horde de brigands, qu'ils se croiraient obligés d'exterminer ou de soumettre; et il ne tarderait pas à être à lui-même son plus redoutable fléau.

On a demandé autrefois s'il était possible que, par le concours et la force des événements, un peuple retombât dans son premier état de barbarie; mais jusqu'à ce siècle on n'avait point encore imaginé de transformer ou d'ériger en liberté nationale le funeste pouvoir de se replonger dans ce déplorable état.

Laissons donc là des idées qui sont le comble de l'exagération. Les hommes sont unis, ils vivent en société, parce que tel est le vœu de la nature, qui les a rendus sociables. La prétendue intervention d'un contrat, que l'on pourrait former ou détruire à fantaisie, serait une véritable absurdité.

Comment donc un peuple, disent certains philosophes, devient-il un peuple, si l'on ne suppose pas une convention?

Je réponds que l'idée d'une convention ou d'une délibération proprement dite; par laquelle des milliers d'hommes épars et isolés s'uniraient pour se promettre une garantie commune, est une idée trop composée et trop philosophique pour pouvoir figurer comme le premier

acte passé entre des êtres qui auraient vécu jusque là dans la confusion et le désordre.

Des sauvages vivent dans la même forêt ou errent sur le même territoire, parce qu'ils y sont nés, ou que le hasard les y a conduits. Ils y demeurent, parce qu'ils y trouvent à vivre. Des rapports de famille, des alliances, des services mutuels, des besoins communs les rapprochent. Ils prennent peu à peu la forme d'un peuple en se civilisant. Leur civilisation s'opère par des progrès plus ou moins insensibles, plus ou moins rapides. Le sort des hommes en masse, comme celui des individus, est subordonné à une foule de circonstances et d'événements qu'il est impossible de réduire en théorie fixe.

Un peuple devient donc un peuple par des relations naturelles ou fortuites, par les habitudes des individus qui le composent, par une certaine succession de faits, et non par un acte unique et formel. J'appelle *peuple*, dans le sens que les nations policées attachent à ce mot, toute masse d'hommes organisée en société plus ou moins régulière, sous quelques lois ou quelques maximes communes.

Sur l'hypothèse d'une première convention, on fonde le principe de la *souveraineté du peuple.* Si un peuple, dit-on, n'était déjà un peuple avant l'établissement de son gouvernement, et s'il ne l'était par le pacte social, quelle base pourrait-on donner à la souveraineté nationale, dont le gouvernement ne peut être qu'une émanation?. Il importe pourtant de reconnaître que, dans chaque pays, le peuple seul est souverain; qu'il peut établir, changer ou modifier son gouvernement, quand il le veut et comme il le veut; que la souveraineté est inaliénable et indivisible; qu'elle ne peut être envahie ni même représentée par aucune magistrature, et qu'un peuple n'existe plus du moment que l'on admet dans l'état une volonté autre que celle du corps entier de la nation. Les gouvernants ne sont que des agents, des mandataires subordonnés. Ils ne sont que de simples ministres du souverain, ils ne peuvent

jamais en être les représentants. De là, continue-t-on, le pouvoir législatif, qui est le véritable exercice de la souveraineté, ne saurait être délégué ou commis à personne. Il est incessible, même pour un temps limité. Il n'appartient et ne peut jamais appartenir qu'au corps du peuple(1).

On a combattu cette doctrine par des systèmes différents. Quelques publicistes et surtout quelques théologiens protestants (2) ont cru être suffisamment autorisés à établir que la souveraineté émanait immédiatement de Dieu, en se fondant sur une maxime de l'Ecriture, qui dit *que toute puissance souveraine vient de Dieu*. D'autres ont cherché l'origine du pouvoir souverain dans le gouvernement des familles, dans la puissance paternelle. Quelques uns ont cherché cette origine dans le prétendu droit du plus fort.

S'il ne s'agissait que d'une matière purement spéculative, la diversité des systèmes, et même leur opposition, nous laisserait sans inquiétude; mais, s'agissant d'une matière qui est le fondement de tout ordre public, il faut pouvoir, avec certitude et avec évidence, motiver le respect et la soumission que le peuple doit au gouvernement et les obligations immenses dont le gouvernement est tenu de s'acquitter envers le peuple.

Nous conviendrons, avec les théologiens (3), que toute puissance souveraine vient de Dieu; mais, aux yeux d'une religion éclairée, Dieu n'est la source de toute puissance que comme créateur et conservateur de l'ordre social,

(1) J.-J. Rousseau, *Contrat social*.

(2) Sacheverell, Masius, etc. Selon ce dernier auteur, la charge de magistrat est de droit divin; elle procède immédiatement de Dieu. La souveraine puissance ne réside pas même radicalement dans les sociétés, qui ont droit d'élire leurs magistrats, et elles n'ont que le pouvoir de députer certaines personnes pour les gouverner; en suite de quoi *Dieu confère immédiatement*, aux sujets élus, la puissance politique; de sorte que ce sont eux, et non pas le peuple ou les électeurs, qui sont le sujet de cette puissance. *Interesse principum circa religionem evangelicam*: in-4°, *Hafniæ*, 1688, page 41.

(3) Barruel, etc.

comme premier moteur des causes secondes, c'est-à-dire comme étant l'Etre par essence et la cause première de tout ce qui est (1).

Nous ne connaissons aucun peuple dont les magistrats ou les chefs aient immédiatement reçu du Ciel l'importante mission de commander à leurs semblables (2).

Les sociétés politiques et civiles sont, par elles-mêmes, des établissements purement humains. Car si c'est Dieu lui-même qui a établi les lois de la nature humaine et posé les fondements de l'ordre social, la main du créateur se repose et laisse agir les causes secondes, après avoir donné le mouvement et la vie à tout ce qui existe. Il ne faut donc pas chercher hors de l'homme et hors de la société, c'est-à-dire hors des lois générales qui régissent l'univers moral, les principes des institutions inhérentes à l'établissement des sociétés politiques et civiles (3).

Le jurisconsulte qui s'obstine à ne fonder la souveraineté que sur le droit divin positif raisonne aussi mal que le ferait un physicien qui, sans égards pour les causes secondes, prétendrait ne devoir expliquer tous les phénomènes de l'univers que par l'intervention de la volonté divine.

Le mal est que, dans les siècles peu instruits, on a presque toujours fait une fausse application des idées reli-

(1) Puffendorff, *Droit de la nature et des gens*, tome II, liv. VII, ch. 3, §§ 2 et 3.

(2) Nous exceptons le peuple juif et ce qui est rapporté, dans l'Ecriture, de l'empire et de l'autorité que Dieu a exercés lui-même directement sur les hommes au commencement du monde. Bossuet, *Politique sacrée*, liv. II, art. 1, prop. 2.

(3) « Le premier empire parmi les hommes est l'empire paternel..... Il s'établit pourtant bientôt des rois, ou par le consentement des peuples, ou par les armes..... Les histoires nous font voir un grand nombre de républiques..... Les formes de gouvernement ont été mêlées en diverses sortes et ont composé divers états mixtes, et nous voyons en quelques endroits de l'Ecriture l'autorité résider dans une communauté. » Bossuet, *ubi suprà*, prop. 3, 4 et 6.

gieuses au droit public des nations. Ne confondons jamais la religion avec l'état : la religion établit une société entre Dieu et les hommes ; l'état n'est qu'une simple association des hommes entre eux. Pour s'unir à leur auteur par les liens sacrés d'une religion révélée, les hommes ont besoin que la lumière leur vienne d'en haut ; pour s'unir entre eux, ils n'ont besoin que d'eux-mêmes. Dans l'ordre de la religion, l'action immédiate de Dieu se fait toujours sentir ; dans l'ordre de la société, les hommes obéissent à l'impulsion initiale qu'ils ont reçue du créateur quand il les forma sociables.

Les sociétés politiques n'ont d'autre loi générale que la lumière naturelle qui éclaire tous les peuples. Le pouvoir souverain qui régit ces sociétés, n'étant pas au-dessus des forces de la nature, a nécessairement sa base dans la nature. Mais en ce sens que les hommes sont nés pour vivre en société, et que la société ne saurait exister sans un pouvoir suprême, ce que nous prouverons tout à l'heure, *la souveraineté est de droit divin comme la société*.

La famille étant la première et la plus naturelle de toutes les sociétés, il n'est pas étonnant que des publicistes aient cherché l'origine du pouvoir souverain dans l'autorité des pères ; mais cette autorité, qui ne porte qu'improprement le nom de *puissance*, et qui a été plus convenablement appelée *piété paternelle*, ne ressemble point à l'empire politique ou civil. Quel que soit le pouvoir paternel, il ne s'étend pas au-delà des bornes de chaque famille ; il finit à la mort du père ; il s'altère même pendant sa vie : car il est nécessairement plus étendu pendant le temps où les enfants ne peuvent encore se conduire avec le secours de leur propre raison et de leurs forces personnelles.

Une telle autorité n'a certainement aucun rapport nécessaire et immédiat avec la suprême puissance qui s'exerce dans les sociétés politiques (1) ; puissance qui, régissant

(1) Locke, *Du gouvernement civil*, ch. 5, n. 1 et 2, et ch. 14, n. 2.

plusieurs familles à la fois, gouverne les pères et les enfants; puissance qui commande aux hommes de tous les âges, et qui leur commande dans toutes les situations de la vie; puissance qui, enveloppant un grand corps de peuple et ne pouvant finir qu'avec lui, est aussi universelle dans son objet qu'indéfinie dans sa durée (1).

Les auteurs qui fondent tout le droit politique sur l'autorité paternelle paraissent ne s'être occupés que des monarchies. Quelle origine assigneraient-ils aux aristocraties, aux démocraties? Cependant la souveraineté est le droit de tout état : il faut donc lui donner une origine dont tous les états puissent s'accommoder (2).

Il a été très judicieusement remarqué que la puissance paternelle, que l'on veut présenter mal à propos comme le principe du pouvoir souverain, ne doit elle-même sa principale consistance dans nos sociétés civiles qu'aux règlements émanés de ce pouvoir. Nous savons que l'on propose tous les jours à ceux qui commandent aux autres les exemples touchants des bons pères de famille (3); mais

après avoir fixé les caractères et la nature de ce que nous appelons le *pouvoir paternel*, dit que *ce pouvoir ne s'étend nullement sur les droits, les fins et la juridiction du pouvoir et du gouvernement qu'on appelle politique.*

(1) Bossuet lui-même, en avançant que la première idée de commandement et d'autorité humaine est venue aux hommes de l'autorité paternelle, reconnaît qu'il fallait un autre pouvoir dans les sociétés de familles : car il convient que l'union d'un grand nombre de familles, sous l'autorité d'un seul grand-père, au commencement du monde, lorsque les hommes vivaient long-temps, *n'avait que quelque image de royaume. Polit. sac.*, liv. II, art. 1, prop. 3.

(2) Nous voyons en quelques endroits de l'Écriture l'autorité résider dans une communauté, pour parler comme Bossuet. *Gen.*, XXIII, 35.

(3) Dans tous les temps, les chefs des nations, les magistrats, les sénateurs, ont été appelés pères de la patrie, pères, *patres conscripti*; mais ce sont là des expressions de confiance et de sentiment, desquelles il serait peu sûr d'argumenter lorsqu'il s'agit de discuter et de décider les grandes questions du droit public.

ce sont là des leçons que l'on donne, et non des principes que l'on établit.

Il faut donc renoncer à l'espoir de trouver l'origine de la souveraineté dans la puissance des pères, qui n'a été tout au plus que le modèle de celle des rois.

Je ne parlerai pas du prétendu droit du plus fort : car, entre des êtres intelligents et libres, la violence ou la force ne saurait produire par elle-même aucune espèce de droit(1) en faveur de la personne qui en use, parce qu'elle ne saurait produire aucune sorte d'obligation morale dans la personne qui la souffre (2).

Où faudra-t-il donc chercher le fondement de la souveraineté?

Il ne suffit pas que les hommes habitent la même contrée, et parlent un même langage, pour être unis : si la sociabilité les rapproche, la violence de leurs passions, l'incompatibilité de leurs humeurs différentes, les divisent. La société ne saurait subsister sans un lien commun, qui donne plus de force aux causes naturelles de l'association politique, et qui réprime les causes perpétuelles de discorde et d'antagonisme qui naissent des prétentions personnelles et de l'égoïsme.

De tous les droits qui existent sur la terre, le premier,

(1) Quod sit injustè, nec jure fieri potest..... Falsumque sit, quod à quibusdam non rectè sentientibus dici solet, id jus esse, quod ei qui plùs potest, utile est. Cic., *De rep.*, ap. D. Aug., *De civ. Dei*, lib. XXII, cap. 21.

(2) « Des hommes qui avaient vu une image de royaume dans l'union de plusieurs familles, sous la conduite d'un père commun, et qui avaient trouvé de la douceur dans cette vie, se portèrent aisément à faire des sociétés de familles sous des rois qui leur tinssent lieu de père..... Mais, outre cette manière innocente de faire des rois, l'ambition en a inventé une autre : elle a fait des conquérants. Ces empires, quoique violents, injustes et tyranniques d'abord, par la suite des temps, et par le consentement des peuples, peuvent devenir légitimes. C'est pourquoi les hommes ont reconnu un droit qu'on appelle *de conquête*. » Bossuet, *ubi suprà*, prop. 4.

le plus naturel et le plus universel de tous, est, sans contredit, celui qui appartient à chacun pour le soin de sa propre conservation.

Si l'homme était isolé, s'il vivait seul, il exercerait ce droit avec toutes ses forces individuelles; il n'aurait à consulter que son intérêt, il ne serait soumis qu'à sa raison. Mais, jeté par l'auteur de la nature au milieu de ses semblables, qui ont le même droit que lui, il faut qu'il ait pour les autres les égards qu'il est dans le cas de réclamer pour lui-même. Dans l'ordre social, point de droit sans devoir, comme, dans l'ordre physique, point d'effet sans cause (1).

Le droit de veiller à son bien-être, à sa conservation personnelle, garantit à chacun le droit de se défendre contre tous ceux qui voudraient lui nuire ou l'offenser? Ce que tout homme peut pour sa conservation, pour son utilité privée, il est nécessaire que la société, qui comprend une multitude d'hommes habitant le même territoire, le puisse pour leur utilité commune. Dès que les hommes vivent ensemble, leurs forces se combinent, leurs volontés se concertent, leurs droits se subordonnent, leurs devoirs s'étendent; il se forme à l'instant même un *intérêt social*, qui n'est pas seulement celui de chacun, qui n'est pas seulement celui de tous, mais qui est à la fois celui de tous et celui de chacun. Cependant la société ne peut veiller par elle-même à sa propre conservation comme un seul homme; d'un autre côté, elle ne saurait subsister s'il n'y est pourvu. Il ne peut même y avoir de société si l'on ne suppose qu'il existe en même temps un lien qui unit les hommes, une puissance qui maintient ce lien et qui contient chacun dans les bornes de ses devoirs : voilà le véritable principe de la souveraineté, qui n'est que le résultat ou la conséquence nécessaire de l'union des hommes (2). J'appelle donc *souverai-*

(1) « Concordiâ civitas facta est. Cic., *De rep.*, ap. D. Aug., epist. 5. »

(2) « Populus non omnis cœtus multitudinis, sed cœtus juris consen-

neté ce pouvoir suprême chargé de veiller au salut et au bonheur commun, sans l'établissement duquel aucune société ne pourrait se former, exister ni se maintenir, qui élève une réunion tumultueuse et informe à la dignité de nation, et qui seule donne un état aux peuples dans la société générale du genre humain.

La souveraineté est la condition nécessaire de la société; elle a commencé avec elle. En effet, point de société sans organisation politique; point d'organisation politique sans constitution de la puissance publique, ou sans institution des pouvoirs chargés de maintenir l'union des membres du corps social.

On a dit avec fondement que la souveraineté est inaliénable et indivisible. En effet, toute aliénation suppose que la chose aliénée est un objet qui peut être acquis et possédé à titre de patrimoine proprement dit, à titre de propriété ou de domaine. Or, si une personne, si une famille, si un sénat, peuvent être investis de la puissance publique, ce ne peut jamais être *à titre particulier*. Loin que la haute puissance dont ils sont revêtus soit devenue leur propre chose, ils n'en sont, au contraire, que les organes et les instruments. Il est de l'essence de la propriété de n'exister que pour l'intérêt privé du propriétaire, mais il est de l'essence du pouvoir souverain d'exister et de ne pouvoir exister que pour l'intérêt général de la société.

D'autre part, la souveraineté est indivisible par sa nature et par son objet. Son caractère essentiel est de se suffire pleinement à elle-même pour remplir le but de sa destination; elle n'est pas, si elle n'est tout. Non qu'il faille entendre par là que la plénitude de la puissance publique doive nécessairement appartenir, sans aucune espèce de

us et utilitatis communione sociatus.» Cic., *De rep.*, apud D. Aug., *De civitate Dei*, lib. II, cap. 21. — « Omnis ergò populus, qui est talis cœtus multitudinis, qualem exposui, civitas est; omnis civitas, quæ est constitutio populi, respublica.» Cic., *De rep.*, apud Nonn.

partage ou de limitation, à un roi, à une corporation, ou à la communauté des citoyens. Cela veut dire seulement que la puissance publique, qui maintient l'union des membres d'une société, ne saurait être exercée, en tout ou en partie, par le même souverain qui exerce la puissance publique dans une autre société; cela veut dire encore que les autorités investies de la puissance publique, dans un pays, ne peuvent, chacune à part soi, partager avec d'autres ou leur déléguer la portion qui leur en a été assignée.

Mais que veut-on dire lorsque, partant de cette idée que *souveraineté* et *gouvernement* sont deux choses différentes, on avance ces doctrines anarchiques et anti-sociales, que la souveraineté est un pouvoir qui ne doit jamais se reposer; que ce pouvoir ne peut être exercé que par le corps entier du peuple; que le gouvernement n'est qu'une agence qui peut être arbitrairement changée ou modifiée par le peuple; que le peuple peut avoir des mandataires, et non des représentants; que sa volonté doit être seule dominante dans l'état; qu'elle ne peut être représentée ni remplacée par aucune autre; que, par conséquent, le pouvoir législatif ne peut être commis ni délégué à personne.

Dans toute société politique, il faut, selon le langage des publicistes (1), constamment distinguer *deux manières d'état*, une *primitive* et *naturelle*, et l'autre *acquise*. La première, que l'on suppose antérieure à toutes les institutions positives, peut toujours être considérée abstraction faite de toutes ces institutions. Elle naît du seul fait de la *communauté de droits et de l'identité d'intérêts* entre des individus rapprochés par l'occupation du même sol et par une multitude de communications journalières et indispensables. Ce serait en quelque sorte l'état de nature de la société. Mais s'il est possible de dégager par la pensée l'existence de la société de celle des institutions qui la

(1) Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, liv. II, ch. 9, § 8.

constituent, il faut bien se garder de donner à cette opération de notre esprit une réalité qu'elle n'a jamais eue. Ce n'est qu'une méthode inventée pour se rendre plus facilement raison de la théorie de l'ordre social, et une abstraction démentie par les faits et l'expérience. La *seconde manière d'état*, qui ne pourrait sans doute subsister sans la première, et qui rend seule possible en réalité la communauté de droits et l'identité d'intérêts que cette première suppose, commence au moment même où le chaos de l'anarchie se débrouille, lorsque la société se forme, lorsque l'union des hommes se régularise, lorsque l'on voit naître une police, un gouvernement, un ordre public.

La souveraineté, si elle était seulement au corps de nation ce que le droit de la conservation et de la défense personnelle est aux individus, appartiendrait à toute réunion d'hommes qui, existant avec l'indépendance d'un peuple, sentirait le besoin de se maintenir. Mais ce droit, abstraction faite du pouvoir et des moyens de l'exercer, ne saurait constituer la souveraineté. Or, comme nous l'avons déjà dit, une réunion d'hommes ne pourrait exister, avec l'indépendance d'un peuple, avant l'institution de la force publique, avant celle de la souveraineté. En effet, une aggrégation confuse, un attroupement irrégulier, n'est pas une nation : ce titre n'appartient qu'à une association constituée. Avant l'établissement d'une police, avant l'organisation d'un gouvernement, il n'y aurait que des combats singuliers entre les individus et des mouvements anarchiques dans la masse. Des hommes non policés, dans leurs réunions fortuites et désordonnées, peuvent bien exercer des actes de violence, mais non des actes de souveraineté. Chez les hommes, tout a besoin de méthode et de culture. La justice, parmi ces peuplades grossières, ne pourrait être comparée qu'à un arbre sauvage qui ne porterait que des fruits âpres et peu abondants (1).

(1) « Nec ipse populus jam populus est, si sit injustus, quoniam non est multitudo juris consensu, et utilitatis communione sociata.....

On chercherait vainement l'ordre au milieu de l'anarchie, de la confusion et du désordre.

A mesure que les hommes s'éclairent par l'expérience, la nécessité de sortir de cette confusion et de cette anarchie devient évidente. Alors, la puissance publique s'organise; et des individus qui n'étaient ramassés qu'en multitude forment une véritable société.

C'est la formation d'une puissance publique qui caractérise cette nouvelle *manière d'état* que j'appelle *acquise*, et qui constitue un peuple proprement dit, de telle sorte que, s'il ne peut y avoir de souveraineté là où il n'y a pas de peuple, il est exact de dire que, là où il n'y a pas de souveraineté, il ne saurait y avoir de peuple. Or, avec la souveraineté naissent les institutions et les formes qui en règlent l'exercice. L'ensemble de ces formes et de ces institutions est le *gouvernement* (1).

Sans doute la *souveraineté* et le *gouvernement* diffèrent. Le gouvernement est la souveraineté en action; la souveraineté est la puissance en vertu de laquelle il agit, le principe de vie qui anime ses différentes branches, la source de tous les pouvoirs, et qui les renferme tous éminemment. Elle n'est l'effet d'aucune institution positive; elle a sa base dans une loi naturelle qui préside à la composition des sociétés. Nous l'avons déjà dit : Dieu a institué l'ordre social, puisqu'il a créé l'homme sociable; il a établi des causes secondes en vertu desquelles les gouvernements existent. Le monde moral a ses lois comme le monde physique. Elles sont à cet ordre de choses d'une nature supérieure ce que les affinités, l'attraction, la gravitation, sont à un autre ordre de choses (2).

Ubi veró justitia non est, nec jus potest esse. » Cic., *De rep.*, apud D. Aug., *De civit. Dei*, lib. II, cap. 21 ; lib. XXII, cap. 21.

(1) Je prends ici ce mot dans le sens le plus étendu, c'est-à-dire en tant qu'il s'applique, non pas simplement au pouvoir exécutif, mais à l'organisation de tous les pouvoirs publics.

(2) «Omnes gentes, et omni tempore una lex, et sempiterna, et im-

C'est donc une grande erreur de prétendre que le gouvernement *n'est qu'un corps intermédiaire entre le peuple pris collectivement, en qui seul la souveraineté réside, et les sujets, qui sont les individus dont un peuple se compose;* qu'en conséquence, le peuple doit toujours conserver le pouvoir législatif et dicter les volontés dont le gouvernement ne doit être que le simple exécuteur.

Qu'est-ce donc que la souveraineté, indépendamment de tout gouvernement, de toute institution positive? Sous ce point de vue, la souveraineté n'est qu'un être moral, un être métaphysique. Un droit quelconque n'est utile qu'autant qu'on ne le sépare pas du pouvoir de le réduire en acte. Or, la souveraineté, considérée comme puissance exercée sans forme et sans limites, n'offre et ne peut offrir aucune garantie. En quelques mains qu'on veuille la placer, semblable à un torrent sans digues, elle pourrait à chaque instant tout renverser; mais le plus grand de tous les dangers serait de la donner au peuple, s'il était possible de concevoir un peuple souverain et exerçant lui-même tous les droits de la souveraineté. On a très judicieusement remarqué qu'une multitude non organisée peut, avec des milliers de bras, tout bouleverser et tout détruire, et que souvent, avec un millier de pieds, elle ne marche que comme les insectes. Il ne faut pas que le peuple fasse par lui-même ce qu'il ne peut pas bien faire par lui-même. L'anarchie est la suite inévitable de l'absence de tout gouvernement. Pendant le règne de l'anarchie, il n'existe plus de nation proprement dite; il y a choc et frottement entre des individus isolés, assez rapprochés pour se nuire, sans l'être assez pour s'entr'aider. L'institution d'un gouvernement est le seul moyen de faire cesser l'anarchie. Il n'est même point d'exemple d'une nation qui se soit gou-

mortalis continebit; unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus ille, legis hujus inventor, disceptator, lator. » Cic., *De rep.*, apud Lact., *Dem. Ev.*, lib. VI, cap. 8.

vernée directement elle-même en corps de nation. Il n'a jamais existé de démocratie absolue : une telle forme d'état ne nous présenterait qu'un gouvernement sans gouvernement, et ne pourrait convenir qu'à des hommes assez sages pour n'avoir pas besoin d'être gouvernés.

La souveraineté ou la puissance publique a besoin d'organes et d'instruments pour se manifester. Il faut qu'elle prenne un corps, qu'elle soit en une ou plusieurs personnes, en une ou en plusieurs institutions, pour être vivante et active. Le *gouvernement* est la forme extérieure, régulière, sous laquelle la souveraineté s'exerce.

La distinction du souverain et du gouvernement est donc nulle, si on entend parler d'un souverain distinct du gouvernement même. C'est la distribution de toutes les fonctions, de toutes les autorités, de toutes les administrations, qui constitue le régime, le droit politique d'un état.

Cette distinction est aussi absurde que dangereuse, si on considère le peuple comme un souverain actuel et perpétuellement en exercice : absurde, puisqu'elle transforme en démocratie pure tous les gouvernements établis, ce qui est contraire à la vérité des faits, et ce qui ne le serait pas moins aux intérêts des peuples ; dangereuse, car la maxime qu'il est dans la société un pouvoir au-dessus de tous les pouvoirs, toujours en droit de les renverser, est incompatible avec tout principe de subordination et d'obéissance, et par conséquent éversive de tout ordre social.

Je ne nie pas que le peuple ne soit le principe et la fin du gouvernement. C'est à cause de lui et à son profit que le souverain, que le magistrat agit, ordonne, exécute. Sans doute, la souveraineté est le centre de gravité de toutes les forces sociales ; mais ces forces ne la constituent que par leur réunion. C'est par l'institution du gouvernement que cette réunion se trouve réalisée, que la souveraineté est douée de volonté et d'action, qu'elle est réglée dans son exercice. C'est ainsi que le centre ne saurait exister hors du cercle, quoique les propriétés du cen-

tre ne puissent cependant convenir qu'à un seul point de la surface du cercle.

Reconnaître dans le corps du peuple un souverain toujours présent, dont toutes les volontés pourraient être des lois, et pour qui aucune loi positive ne saurait être obligatoire, ce serait nourrir et entretenir dans un état un principe éternel de dissolution et de ruine.

En effet, la puissance du peuple, considérée comme indépendante de toutes les formes établies par les lois et par les coutumes fondamentales du pays, serait nécessairement arbitraire et sans bornes. Une telle puissance ne menacerait-elle pas sans cesse tous les droits et tous les établissements? Ne finirait-elle pas par se détruire, par se dévorer elle-même?

Un gouvernement peut être plus ou moins populaire; mais partout il en faut un. La première de toutes les lois, celle de la paix et de la tranquillité publique, veut qu'après l'institution du gouvernement, la souveraineté n'ait d'autre action extérieure et visible que celle du gouvernement même, quoiqu'on puisse l'en séparer par la pensée. La société n'existe pas avant que le pouvoir souverain soit remis en de certaines mains: car il ne saurait y avoir de faisceau sans lien, et le gouvernement est ce lien.

Mais que devient donc le peuple? dit Rousseau. Ne faut-il pas qu'il conserve le droit exclusif de faire des lois? Le pouvoir peut se commettre, mais non la volonté. Un peuple est anéanti, il n'existe plus, quand, au lieu d'avoir de simples ministres, il a des représentants.

Nous pourrions nous dispenser de combattre les conséquences dangereuses qui découlent d'un principe dont nous avons démontré l'absurdité, et qui suffiraient même pour la prouver; mais nous voulons suivre pas à pas nos docteurs modernes dans leurs théories politiques, parce qu'il est facile d'en abuser sous l'empire de nos nouvelles institutions, et que cet abus menace perpétuellement la stabilité de ces institutions mêmes.

Quel est donc cet étrange principe? Dans quel sens con-

çoit-on que la volonté ne peut se commettre? Cela signifie-t-il que rien ne peut nous garantir qu'un représentant, libre et maître de ses déterminations, voudra, dans telles ou telles circonstances, précisément ce que nous aurions nous-mêmes voulu, si nous avions été à portée de prendre un parti? La proposition est alors incontestable, mais indifférente à notre question. Car il ne s'agit pas ici de savoir si nous pouvons commettre et déléguer notre propre manière de vouloir, qui est toujours inséparable de nous, mais si nous pouvons nous reposer du soin de nos affaires sur la volonté ou la sagesse d'autrui, et consentir à ce que les actes de cette volonté, qui cesse par là de nous être étrangère, aient auprès des parties intéressées le même effet que s'ils étaient une émanation immédiate de la nôtre. La difficulté réduite à ces termes est facilement résolue.

Nous convenons qu'il est naturel d'agir par soi-même quand on le peut; et cette règle est applicable aux corps comme aux particuliers. Ainsi, les membres d'une petite société traitent ordinairement entre eux les affaires communes à la pluralité des voix, et ils n'ont pas besoin de nommer des représentants pour former les délibérations.

Mais est-il donc vrai que le droit exclusif de faire des lois puisse jamais appartenir au peuple? Et d'abord, il serait impossible à un grand peuple de travailler avec succès à la législation dans une assemblée universelle de tous les individus qui le composent. Il serait même physiquement impossible dans un grand état de convoquer une telle assemblée. Il faudrait donc, dans ces cas, que l'universalité des citoyens se résignât à ne pas exercer elle-même le pouvoir qu'on lui suppose de donner des lois (1); ce se-

(1) Quùm difficile est in unum convocari populum, legis sanciendæ causâ, æquum visum est senatum vice populi consuli. *Instit.*, lib. I, tit. 2, § 5.

rait la nécessité qui forcerait ce sacrifice, et la nécessité fait droit (1).

Le mal est que l'on raisonne sur cet être collectif qu'on appelle *peuple*, comme l'on raisonnerait sur un être simple, sur un individu. Qu'est-ce que la volonté du peuple? comment doit-elle se produire? à quels signes peut-on la reconnaître? Les différentes manières dont un peuple peut se prononcer ne dépendent-elles pas des différentes situations dans lesquelles il peut se trouver? Comment distinguer si une volonté qui se manifeste est celle du corps entier du peuple, ou simplement d'une portion du peuple; si elle est séditieuse ou nationale? Existe-t-il et peut-il exister sur tous ces objets quelque règle positive, constante, uniforme, générale? Non sans doute : il est donc impossible que le peuple exerce par lui-même le pouvoir législatif. Aurait-il donc le droit exclusif de faire ce qu'il est reconnu qu'il ne peut faire; et les lois, si nécessaires à toute société, deviendraient-elles impossibles? Il faut rejeter une telle conséquence. Il ne saurait y avoir rien d'insoluble dans la théorie de la société. Le droit de faire des lois est l'apanage de la souveraineté : car la loi est un acte de la volonté de la puissance publique, exprimée dans des formes déterminées, et revêtue de certaines solennités qui sont la preuve de son authenticité. La société une fois constituée, la part que le peuple prend à l'exercice de la puissance publique n'est qu'une institution; la portion de souveraineté qu'il exerce par ses délibérations ou par ses choix lui est déléguée comme au prince ou au sénat, qui l'exercent concurremment avec lui : il n'est alors qu'une autorité constituée comme les autres; il n'y a plus que des individus, dans la société comme dans la nature (2).

(2) Nonnumquàm jus etiam pro necessitudine dicimus. *Dig.*, lib. XII, *De justit. et jure.*

(1) Cela ne veut pas dire qu'il ne puisse y avoir des ordres, des corporations ou des classes : car ces ordres, ces corporations ou ces classes sont des individus collectifs. Cela veut dire qu'il n'y a plus que des sujets.

On répète sans cesse que tout vient originairement du peuple. J'en conviens; mais cela n'est vrai que comme il l'est que le peuple renferme tout. Ainsi, *vertus*, *talents*, *force*, *richesse*, *industrie*, tout est dans le peuple; mais le peuple ne possède pas tous ces divers genres de biens, comme le pourrait faire un particulier qui les réunirait dans sa personne ou sous sa main : car un peuple est un vaste assemblage d'hommes entre lesquels les biens dont nous parlons ont été inégalement distribués par la Providence. Ces biens sont tels, qu'ils ne peuvent être versés dans un dépôt commun, pour que chacun vienne en prendre sa part. Ils ne peuvent être séparés de la personne de ceux qui en ont été gratifiés, et qui seuls en ont l'usage direct et en retirent la principale utilité.

Tout vient du peuple; mais les hommes dont le peuple se compose portent dans la masse leurs moyens et leurs avantages personnels. Ils sont façonnés par les circonstances dans lesquelles ils se trouvent, et par les impressions qu'ils reçoivent; ils cèdent à l'étonnement, à l'admiration, au plaisir, à l'intérêt, à l'espérance, à la crainte. Les plus éclairés, les plus adroits, les plus forts, les plus heureux, les plus sages, ont nécessairement de l'influence; chaque homme en a, plus ou moins, sur ceux dont il est environné. Cette influence de quelques individus sur la multitude, cette prise naturelle, que nous avons tous les uns sur les autres, par nos facultés, par nos affections, par nos besoins, est le véritable ciment de l'édifice social; et pour nous servir des expressions d'un ancien (1), *il est le lien des républiques, et comme l'esprit vital que des milliers d'êtres respirent à la fois*, et dont le souffle anime toutes nos institutions civiles et politiques.

On ne peut certainement donner un gouvernement ou des lois à un peuple sans sa volonté, ou du moins

(1) Ille est enim vinculum per quod respublica cohæret. Ille spiritus vitalis quem hæc tot millia trahunt. SENEC.

sans son concours. La force même n'opère pas uniquement comme moyen physique : car elle se forme par la réunion, plus ou moins libre, d'une troupe d'agents qui en deviennent comme les parties élémentaires, et elle exclut rarement la possibilité de toute résistance dans ceux contre lesquels on l'emploie. Elle n'a d'ailleurs qu'un temps. L'ouvrage de la force ne peut s'affermir que par le secours de l'habitude ou par celui de la persuasion.

Mais faut-il, comme quelques philosophes le prétendent, que toujours le concours ou la volonté du peuple soit manifesté par des résolutions formelles, c'est-à-dire par des délibérations prises dans des assemblées générales. Cette théorie est inconciliable avec tout ce qui nous est démontré par l'expérience.

Dans quel moment, par exemple, une nation s'agite-t-elle pour se donner un gouvernement? c'est lorsqu'elle n'en a point encore, ou que celui sous lequel elle vit périt par corruption ou par vétusté. Dans le premier cas, les soins d'un instituteur sont nécessaires, et dans le second, on réclame souvent les conseils et le bras d'un libérateur.

Tous les monuments historiques constatent que la bienfaisance, la sagesse, le courage, le talent, le génie, aidés de la fortune, ont été les premiers fondateurs des empires. Les peuples se seraient civilisés plus tard, et ils eussent plus long-temps été dévorés par l'anarchie, si la nature n'eût produit, par intervalles et à des époques décisives, quelques âmes privilégiées, nées pour les grandes choses, capables d'influer sur la destinée des nations. La nature, il est vrai, n'a fait ni magistrats, ni princes, ni sujets : elle n'a fait que des hommes; mais elle a, pour ainsi dire, ébauché tous les gouvernements, en faisant sentir à la masse des hommes le besoin d'un ordre public, et en donnant à quelques hommes l'aptitude et les qualités qui les disposent à faire le bien des autres.

Les temps de confusion et de désordre ne sauraient comporter l'idée d'un peuple délibérant et manifestant des

volontés générales dans des assemblées proprement dites. Une telle idée impliquerait contradiction, puisqu'elle supposerait un gouvernement en l'absence de tout gouvernement. Conséquemment, il est trop heureux qu'au milieu du choc terrible des passions et des intérêts, c'est-à-dire dans un état où l'on est presque toujours forçant ou forcé, la multitude soit ralliée par les inspirations, par l'influence d'un homme ou de plusieurs, et que le hasard même remplisse quelquefois l'office de la politique.

Les lois qui civilisent ou qui régénèrent un peuple sont rarement de mauvaises lois (1) : car, comme ce ne sont guère des hommes corrompus et avilis, des hommes sans talents, sans vertus et sans lumières, qui conçoivent et exécutent le vaste projet de fonder des sociétés et des villes, de conquérir ou de régir des nations, les institutions qu'ils établissent portent presque toujours l'empreinte de l'élévation, de l'étendue et de l'activité du génie qui les a tracées. Souvent une grande nation n'a dû toute sa prospérité qu'à un grand homme.

Au reste, il est certain que rien ne s'établit et ne peut s'établir chez un peuple sans son concours, plus ou moins direct, plus ou moins immédiat.

Si le peuple ne donne pas le premier être à ses institutions et à ses lois, il les consacre et les maintient par son adoption, au moins tacite; il les prépare, il les modifie, il les abroge par la voie douce et lente de l'opinion et des mœurs. Parmi les personnages célèbres qui ont opéré de grandes révolutions dans les gouvernements des peuples, il n'en est aucun qui puisse se glorifier de n'être entièrement redevable de ses succès qu'à lui-même. Les lois de Lycurgue étaient sûrement déjà indiquées par la

(1) « Non enim jura dicenda sunt, vel putanda, iniqua hominum constituta, quùm illud etiam ipsi jus esse dicant, quod de justitiæ fonte manaverit. » Cic., *De rep.* apud D. Aug., *De civ. Dei*, lib. XXII, cap. 21.

situation de Sparte, et par quelques coutumes qui n'étaient l'ouvrage d'aucun particulier.

Dans tous les établissements politiques, dont quelques uns nous étonnent par leur bizarrerie, on découvre le besoin qu'ont eu ceux qui en sont réputés les fondateurs, de respecter certaines pratiques, de s'accommoder au temps, de concilier les parties opposées, et pour ainsi dire de transiger avec l'ambition ou les passions de quelques rivaux, et avec les dispositions de la masse. C'est uniquement sous ces différents points de vue que l'on peut dire, en thèse générale, que tout vient originairement du peuple, et que c'est par lui que tout continue d'exister.

Mais l'idée d'un corps entier de nation dont les divers magistrats ne seraient que les ministres, et qui exercerait directement par lui-même la souveraineté comme puissance, n'offre qu'une théorie imaginaire, qui n'a jamais eu ni pu avoir de réalité : car, dans les pays les plus libres, dans ceux où le peuple exerce immédiatement quelque partie importante de la puisance publique, il est certaines règles qu'il ne pourrait enfreindre sans entreprendre sur les autres magistratures. Dans ces pays, les assemblées régulières du peuple sont entrées dans l'organisation même du gouvernement, et elles en font partie. Elles n'exercent pas la souveraineté absolue, mais seulement le pouvoir qui leur est assigné par la constitution ou par les coutumes fondamentales, et elles doivent exercer ce pouvoir avec les formes que la constitution ou la coutume déterminent. La souveraineté, comme puissance réglée, ne se développe qu'avec la distribution des pouvoirs publics, et elle ne s'exerce que par ces pouvoirs. Jusque alors la souveraineté n'existe pas, et, nous ne saurions trop le répéter, jusque alors point de société : car le corps social n'existe qu'autant qu'il s'organise et qu'il acquiert une action et une volonté. En effet, partout où il y a plusieurs familles réunies, il existe un pouvoir souverain ou suprême qui s'étend sur toutes. Ainsi, dès qu'il y a aggrégation de parties, elles ont un centre commun de gravité.

La loi d'après laquelle elles pèsent les unes sur les autres diffère de la gravitation universelle, et n'est cependant point l'effet de leur pesanteur spécifique ; elle est causée par un principe d'attraction qui n'agit point sur elles quand elles sont isolées, mais qui se manifeste dès qu'elles se rapprochent, comme les affinités chimiques.

Mais, disent quelques philosophes, si vous n'admettez pas que le peuple est souverain, et un souverain toujours actif et toujours présent, que deviendra la maxime qu'un peuple peut, quand il veut, changer le gouvernement établi? Je réponds qu'elle demeurera réduite à ses véritables termes.

Le peuple peut incontestablement tout ce qu'il veut, si l'on suppose qu'il s'ébranle en masse, avec le concours universel de toutes les forces et de toutes les volontés individuelles. Dans ce cas, qui pourrait lui résister? quelle est la volonté particulière qui pourrait lutter contre l'appareil imposant de la volonté générale? Mais ce n'est là qu'une hypothèse.

Je disais tantôt qu'un peuple n'est pas un être simple. Les individus qui forment le corps du peuple sont ordinairement divisés d'intérêt et d'opinon ; ils sont mus par des passions différentes ; ils ne sauraient avoir les mêmes vues, et ils ont des forces inégales : de là les débats, les dissensions, les guerres civiles, qui éclatent toutes les fois que le gouvernement établi est menacé.

Je sais que, dans quelques occasions, on a vu de grands changements opérés dans le gouvernement des peuples par des délibérations nationales.

En 1603, Elisabeth, reine d'Angleterre, mourut ; Jacques VI, roi d'Ecosse, hérita de son trône. Il fut question de savoir comment l'Ecosse serait gouvernée : si elle conserverait son chef particulier, ou si elle suivrait la destinée de la maison des Stuarts, en se réunissant à l'Angleterre. Les Ecossais s'assemblèrent à Edimbourg, sans y être convoqués par leur roi, pour juger cette grande question. Usant du droit naturel qui appartient à tout peu-

ple dont la situation politique change, ils consentirent volontairement à la réunion de l'Ecosse avec l'Angleterre, sous la condition expresse que l'Ecosse serait représentée au parlement de la Grande-Bretagne.

Après l'abandon que Jacques II fit de ses états en 1688, le parlement britannique, au nom de la nation, déclara les droits du prince d'Orange au trône d'Angleterre.

Mais il est à remarquer dans ces deux traits d'histoire que les Eccosais et les Anglais ne touchèrent à leur constitution que parce qu'elle semblait être devenue incomplète par les événements survenus, et que les deux actes de souveraineté qui furent exercés aux époques désignées le furent, non par le corps entier de chacun de ces deux peuples, mais par les assemblées représentatives que leur constitution autorisait.

Le parlement d'Angleterre, en changeant l'ordre légitime de la succession au trône, sentit combien il est difficile de justifier la légitimité des mesures prises contre une des personnes du pouvoir souverain par les deux autres. Il sentit qu'il lui manquait le concours de la couronne pour pouvoir exercer, dans sa plénitude, la puissance souveraine, et il chercha à y suppléer par une fiction; il sentit que, sous une telle forme de gouvernement, la toute-puissance gît dans le nœud qui rassemble les trois pouvoirs, et que, ce nœud une fois brisé, aucun de ces pouvoirs ne peut agir légitimement; il sentit qu'il était sorti du cercle légal et constitutionnel, et qu'il était entraîné dans la voie funeste des révolutions. Il s'efforça de rentrer le plus tôt possible dans l'ordre, et il rangea le plus près qu'il put la ligne de la succession légitime. Mais, après tout, le grand acte de souveraineté qu'il exerça, confirmé depuis par le consentement des peuples, par celui des gouvernements étrangers, et par la sanction du temps, qui consacre tout, fut un acte de gouvernement émané des pouvoirs constitués, et non l'ouvrage du peuple, dans le sens que les publicistes modernes donnent à ce mot (1).

(1) Nous n'entendons pas reconnaître ici qu'un des pouvoirs consti-

Un peuple constitué, c'est-à-dire un peuple qui vit sous des lois, a des volontés régulières et une action connue. Mais si, avec certains philosophes, nous considérons le peuple en masse comme un souverain au-dessus de toutes les règles et de toutes les formes, qui peut à chaque instant reprendre tous les pouvoirs et briser toutes les magistratures, dès lors je ne vois plus aucune trace permanente d'ordre public; je trouve l'ordre social sans garantie. Et comment pourrai-je jamais discerner, au milieu des mouvements partiels et tumultueux d'une multitude informe, ce que l'on se plaît à appeler l'expression de la volonté générale?

On a dit avec raison que le salut du peuple est la suprême loi (1); mais les mots *salut du peuple* n'expriment point une chose contentieuse et arbitraire; un peuple ne peut les appliquer qu'à l'intérêt éternel de sa conservation. Comme les hommes sont faits pour vivre en société, comme une société ne peut subsister sans gouvernement, le vrai salut du peuple est de ne pas se jeter dans la confusion et dans l'anarchie; la loi suprême est de respecter les lois. Et que l'on ne dise pas que la dignité, que les droits du peuple, seraient compromis par un tel principe. Les droits ne seraient plus des droits, mais des fléaux, si, plutôt que de ne pas les exercer toujours, nous étions forcés d'en dénaturer le véritable usage, et de nous nuire. Un peuple, en reconnaissant des lois et un gouvernement, ne perd pas ses droits; il les exerce de la manière la plus profitable à tous les individus; il n'obéit qu'à sa propre destinée; il est à lui-même sa nécessité.

tués ait le pouvoir, en aucun cas, de prononcer la déchéance de l'autre. Nous expliquons seulement que le peuple n'a point agi en corps de peuple lors des événements dont il s'agit. On doit dire de ces actes révolutionnaires ce qu'a dit Bossuet de la conquête : que, violents, injustes et tyranniques en eux-mêmes, ce n'est que par la suite des temps et par le consentement des peuples qu'ils peuvent devenir légitimes.

(1) Salus populi suprema lex esto. *Loi des Douze Tables.*

Je conviens que rien n'est immuable; que l'esprit d'une nation change; que ses mœurs changent aussi; que le temps amène des révolutions inévitables; que ces révolutions s'opèrent tantôt insensiblement, et tantôt par des secousses; que l'on voit un même peuple passer successivement de la monarchie à la république, ou de la république à la monarchie. Mais aucune des constitutions que nous connaissons n'a marqué les temps ni les cas où le peuple en corps peut se mouvoir et tout renverser. Ce silence garantit la sûreté des états et la stabilité des gouvernements. Il est nécessaire au repos du genre humain.

Nous espérons que l'on ne cherchera point à se prévaloir de l'exemple de l'ancienne république de Crète, où le peuple, pour le plus léger mécontentement contre ses magistrats, était autorisé à les renverser par une insurrection. Il faut avouer que dans cette république le peuple était un souverain toujours en action; mais les meilleurs publicistes observent qu'un régime aussi violent, qui était à peine supportable dans un petit état et chez un peuple dont les mœurs singulières pouvaient être plus rassurantes que les nôtres, serait partout ailleurs éversif de tout gouvernement et de tout ordre. L'insurrection est trop contraire à tous les devoirs pour pouvoir être jamais transformée en droit; elle n'est et ne peut être qu'un crime, et le plus grand de tous, car il viole la paix publique au plus haut degré. Comment pouvoir espérer, en effet, de rétablir l'empire de la justice par la violence; d'obtenir le redressement des abus par des excès qui sont eux-mêmes le plus condamnable abus de la force; de rentrer dans l'ordre légal par le déchaînement des passions d'une multitude que cet ordre n'a pour objet que de contenir?

Quand un gouvernement est établi, il n'y a plus dans la société d'autre pouvoir légitime que le sien. La souveraineté ne se manifeste que dans les lois qui ont établi et qui maintiennent le gouvernement.

D'autre part, le temps pendant lequel on passe d'un gou-

vernement à un autre est presque toujours un temps de troubles et d'anarchie.

Avant l'établissement du gouvernement et des lois, tout est informe, irrégulier, sauvage. Tout le redevient, si l'on s'avise de détruire subitement le gouvernement et les lois.

Malheur au peuple qui ne craint pas de remettre en question sa propre existence, et de se replonger dans le chaos de l'anarchie, dans la première confusion de tous les droits, de tous les intérêts, de toutes les forces individuelles et collectives.

Il faut donc des maux bien grands, bien extrêmes, bien intolérables, pour autoriser l'idée d'un changement toujours funeste, toujours marqué par les plus violents orages, pour légitimer une révolution qui attaque les sources mêmes de toute légitimité.

« Si la liberté, a dit un philosophe de ce siècle, ne de-
« vait coûter que la vie d'un seul homme, il ne faudrait
« pas même l'acheter à ce prix. » Or, il est certain que les révolutions coûtent la vie à des milliers d'hommes, compromettent le repos, la fortune et l'existence sociale de tous; il est au moins douteux qu'elles aient pour résultat de procurer aux peuples qui s'y livrent cette liberté désirable qui naît de l'opinion qu'on a de sa sûreté et de la stabilité de sa position. Il est donc faux qu'un peuple puisse changer ou abroger à volonté son gouvernement et sa constitution.

CHAPITRE XXIX.

De la liberté et de l'égalité.

Rousseau enseigne que, dans l'ordre de la société comme dans celui de la nature, le bien commun se réduit à deux objets principaux : *la liberté* et *l'égalité*. Il en conclut que ces deux choses doivent être la base de tout bon système de législation.

Combien n'a-t-on pas abusé de cette doctrine de Rousseau ! quelles conséquences n'a-t-il pas tirées lui-même de son principe ! Fixons les véritables idées que l'on doit attacher aux mots *liberté* et *égalité*, et nous pourrons juger ensuite si l'on peut raisonnablement admettre la signification qu'on a donnée à ces deux mots.

La définition de la liberté est encore à faire. Chacun en parle selon ses intentions, ses vues, son intérêt ou ses habitudes. Les uns confondent la *liberté* avec *l'indépendance*, les autres la confondent avec la *participation à la puissance publique*. Il en est qui prennent certains effets ou certains caractères de la liberté pour la liberté entière. La plupart des jurisconsultes ou des publicistes la subdivisent en *liberté naturelle*, *liberté politique*, *liberté civile*, comme si les divers rapports sous lesquels la *liberté* peut être envisagée formaient autant d'espèces particulières de *libertés*. Personne n'a un langage uniforme sur cette matière, qui est pourtant d'un intérêt universel.

Il est évident que l'on ne s'entendra jamais tant que l'on ne commencera pas par examiner quels sont les *éléments de la liberté*.

Pour être vraiment libre, il faut avoir une volonté à soi, et la faculté de réduire cette volonté en acte. De plus, il ne faut rencontrer, hors de soi et dans le fait d'autrui, aucun obstacle injuste à l'exercice de cette faculté.

La *volonté*, le *pouvoir* et la *sûreté*, sont donc les *éléments* nécessaires de la véritable *liberté* du citoyen, de la véritable *liberté* de tout homme vivant avec ses semblables.

La *sûreté* ne peut s'acquérir que par quelques sacrifices. Si vous aspirez à vouloir tout ce qui vous plaît, et à faire tout ce que vous voulez, les autres manifesteront la même prétention; bientôt on ne connaîtra plus que l'empire du plus entreprenant et du plus fort; la licence de chacun ne tardera pas à produire le malheur ou l'oppression de tous.

Il importe donc à l'exercice paisible de nos droits que toutes les volontés soient bien dirigées et que tous les pouvoirs soient réglés. Une volonté sans principes serait souvent inique ou insensée; un pouvoir sans bornes serait dangereux.

Conséquemment la *liberté* n'est et ne peut être que l'effet d'une sage composition entre les volontés particulières, les pouvoirs individuels et la sûreté commune.

Ce que nous disons est vrai dans ce qu'on appelle l'état de nature (1) comme dans l'état de société. L'essence de la liberté est la même dans ces deux états : car, dans l'un et dans l'autre, c'est un certain ordre résultant de l'équité et de la modération que chacun doit apporter dans l'exercice de ses facultés, qui seul peut rendre les hommes, entre eux, réellement et respectivement libres.

(1) L'état de nature ne désigne ici et ne peut désigner que l'absence de tout gouvernement, de toute convention ou de toute institution positive: car nous avons prouvé ailleurs qu'il est physiquement impossible que les hommes soient absolument seuls et qu'il n'y ait pas entre eux une société quelconque.

Malheureusement il est plus facile de suivre ses passions que de les contenir. L'homme va jusqu'à ce qu'il rencontre des limites. Abandonné à lui-même, il ne peut être arrêté que par les conseils de sa raison ou le sentiment de sa faiblesse. La raison, dénuée de tout appui, n'empêche pas les tyrans. La faiblesse prépare et fait les esclaves. Dans l'état de nature, l'homme, sans cesse exposé aux abus des autres, et capable d'abuser lui-même de ses propre forces, verrait donc continuellement sa vie troublée par des dangers ou souillée par des crimes. Il serait libre de droit sans l'être de fait; on le trouverait partout et alternativement oppresseur ou opprimé.

Nous voilà donc dans la nécessité de chercher une garantie si nous voulons avoir quelque jouissance assurée. Cette garantie, sans laquelle tous nos droits seraient vains ou précaires, est l'ouvrage de la société et des lois.

Mais les lois ne peuvent utilement nous accorder leur protection qu'au prix de notre obéissance. Alors commence donc à s'ouvrir un nouvel ordre de choses, dans lequel chaque individu, renonçant au droit de se diriger uniquement par sa raison particulière, se soumet sans réserve à la loi, raison publique, et consent, sous une autorité commune, à vivre avec des coobligés, parce qu'il n'aurait pu se promettre, dans son premier état, de ne vivre qu'avec des sages.

Si, dans cette nouvelle situation, l'homme éprouve en apparence plus de gêne, il a réellement plus de sûreté; et cet avantage est le premier de tous, puisque, lorsqu'il manque, on ne peut vraiment jouir d'aucun autre.

Quand nous disons que ce n'est même qu'en apparence que l'homme soumis à des lois éprouve plus de gêne, nous avançons une vérité incontestable. En effet, quelque supposition que l'on fasse, il est certain qu'il ne peut y avoir d'indépendance absolue pour l'homme. S'il n'est pas gêné par la loi, il le sera par la force. Or, peut-on mettre en parallèle les mouvements irréguliers des passions, qui font

mouvoir la force, avec la marche tranquille et raisonnée de la loi?

Il n'y a donc de liberté solide que celle que les lois garantissent.

Cependant tout système de législation n'est pas également favorable à la vraie liberté. Il est des institutions vicieuses qui la menacent plutôt qu'elles ne la protégent; il en est qui la détruisent entièrement. Quand on jette les yeux sur les divers codes des nations, on demeure convaincu que, quoique la liberté ne puisse solidement exister qu'avec les lois, les lois n'établissent pas toujours la liberté.

La législation la plus parfaite serait, sans contredit, celle où chaque individu, en perdant le moins possible de ses droits, obtiendrait la sûreté la plus grande. La bonté des lois et leur autorité suprême sont les principales bases de la liberté. Mais développons ceci, et n'outrons rien.

Les hommes n'existent pas pour les lois, mais les lois existent pour les hommes (1). Conséquemment, quand on parle de la bonté des lois, on n'entend parler que d'une bonté relative à la situation, aux mœurs, au génie, aux ressources et aux habitudes du peuple qu'elles doivent gouverner.

Il est des lois bonnes en elles-mêmes, qui ne sauraient être convenables partout. Les meilleures lois, pour une nation, sont celles qui l'assortissent le mieux. Il n'est pas plus possible de donner les mêmes lois à tous les peuples, qu'il ne l'est de former un seul peuple de tout le genre humain. L'utilité commune doit être, dans chaque état, le fondement de la législation; mais cette utilité ne saurait avoir précisément, dans tous les états, le même objet, ni être opérée par les mêmes moyens. Elle est né-

(1) « Hominum causâ omne jus constitutum est. » Dig., liv. II, *De statu hominum.*

cessairement modifiée, en chaque pays, par les rapports qui naissent, tant de la position locale que du caractère moral des habitants; et c'est sur ces rapports qu'il faut assigner à chaque peuple un système particulier d'institutions qui lui puisse convenir.

Une grande nation ne peut être gouvernée comme un petit état. Un peuple qui a des mœurs peut comporter des institutions inapplicables à un peuple corrompu. On demanda à Solon si les lois qu'il avait données aux Athéniens étaient les meilleures. *Je leur ai donné*, répondit-il, *les meilleures de celles qu'ils pouvaient souffrir.* Platon refusa de donner ses plans de législation aux Arcadiens et aux Cyréniens, sachant *que ces deux peuples étaient trop riches pour comporter les établissements qu'il aurait voulu leur destiner.*

Il ne faut donc pas se repaître de maximes générales. Il faut apprécier, dans chaque hypothèse, dans chaque contrée, les causes particulières, physiques et morales, qui, ordonnant diversement l'application de ces maximes à chaque peuple, exigent partout des lois différentes.

De la diversité inévitable des lois résultent les différentes manières dont la liberté peut être et est réellement modifiée dans les divers états; et nous devons ici redoubler d'attention, si nous ne voulons pas courir le risque de tomber dans des méprises fâcheuses, et peut-être de calomnier les législations même les plus sages.

L'*indépendance* et la *servitude* sont les deux extrêmes entre lesquels la *liberte* se balance. Le mot *indépendance* offre l'idée d'un pouvoir illimité. Le mot *servitude* présente celle d'une sujétion arbitraire et sans bornes. L'*indépendance* du citoyen est incompatible avec l'essence même de toute société réglée. La *servitude* est contraire à la fin de tout gouvernement légitime. Mais entre la *servitude* et l'*indépendance* il existe un espace considérable, qui peut être rempli par une foule de combinaisons différentes des éléments qui constituent la liberté; et c'est dans cet espace que nous pensons qu'un législateur habile peut exercer son

génie pour le plus grand bien des hommes dont le sort est confié à sa sollicitude.

Quelques philosophes du siècle, tels que Rousseau, pleins des idées d'un républicanisme exagéré, ne placent la *liberté* que dans le plus haut degré de pouvoir auquel un homme, vivant en société, puisse atteindre. De là, ils n'appellent libres que les hommes qui, dans leur patrie, sont membres de toutes les magistratures, et donnent directement leurs suffrages dans toutes les affaires de l'état. Et quand, d'après l'expérience, on fait observer à ces philosophes que, plus on donne de puissance à chaque citoyen, plus on retranche de la tranquillité de tous; quand nous leur disons que les gouvernements absolument démocratiques sont les plus exposés aux révolutions et aux tempêtes, ils répondent par le mot connu d'un palatin de Posnanie, qu'*ils aiment mieux une liberté inquiète qu'un esclavage tranquille* : comme si l'esclavage proprement dit pouvait être tranquille, comme si une liberté bien ordonnée pouvait être inquiète!

L'erreur du système dont nous parlons vient de ce que les auteurs de ce système font plus de cas du *pouvoir* que de la sûreté du citoyen, tandis qu'on doit faire plus de cas de la *sûreté* que du pouvoir. En effet, un citoyen a moins d'intérêt réel de conserver un pouvoir très étendu, mais peu sûr, que d'obtenir la plus grande sûreté dans l'exercice du pouvoir et des droits qu'il conserve.

La nature ne nous a point fait hommes pour nous rendre libres, mais elle nous a créés libres pour nous mettre à portée de remplir la destinée commune à tous les hommes.

Or, les hommes sont destinés à vivre en société, et ils ne peuvent y vivre tranquillement sans mettre en commun toute la portion de liberté dont le sacrifice est jugé nécessaire au bon ordre de la société dont ils sont membres. Il n'en est pas de même de notre sûreté. C'est pour elle que nous consentons à toutes nos autres privations. Elle nous garantit la jouissance de tous les biens qui s'of-

frent à nous. Sans elle, nous serions exposés à tous les maux : nous ne pourrions donc la voir échapper sans perdre entièrement le prix de nos sacrifices.

Dans les sages combinaisons d'un législateur qui veut établir et affermir la liberté, l'intérêt de la sûreté doit donc l'emporter sur l'intérêt du pouvoir. Mais quelle tranquillité, quelle sûreté pourrait-on se promettre dans la plupart de nos sociétés politiques, si chaque citoyen y partageait activement l'exercice de la souveraineté! Rousseau lui-même est forcé de convenir que les grands états ne sont pas susceptibles d'une administration démocratique; que ce genre d'administration ne pourrait convenir qu'à un petit peuple, à une petite cité. Il ne se dissimule même pas que, dans la cité la plus réduite, la démocratie, gouvernement fait plutôt pour des anges que pour des hommes, entraînerait infailliblement les plus violents orages et les plus grands dangers, si l'extrême pureté des mœurs publiques et privées n'y devenait le garant du bon usage que chaque citoyen doit faire de son autorité et de son influence. Supposez un seul factieux, il n'est point d'instant où l'état ne soit en péril. D'après les vrais principes, c'est donc une absurdité de ne regarder comme libres que les hommes qui vivent dans un pays où chacun est, actuellement et de fait, associé à l'exercice du pouvoir souverain.

La liberté n'est point détruite par les restrictions que les circonstances forcent de mettre au pouvoir de chaque individu; mais elle serait totalement renversée par le défaut de sûreté.

Un citoyen qui, pour son utilité et par l'empire des circonstances, renonce au droit de se gouverner lui-même, et à celui d'avoir une participation active au gouvernement sous lequel il se résigne à vivre, *peut être comparé à un armateur qui fait assurer son vaisseau, et qui, pour la garantie, paie une prime plus ou moins forte, selon la multiplicité et la nature des risques.* Le premier ne cesse pas d'être libre, nonobstant la portion de pouvoir plus ou

moins importante qu'il sacrifie, comme le second ne cesse pas d'être propriétaire, nonobstant la diminution plus ou moins grave qu'il consent sur ses profits.

Sans doute, et nous l'avons déjà dit, la liberté parfaite n'est que là où, en cédant le moins que l'on peut de ses droits, on acquiert le plus de sûreté possible. Mais le plus ou moins, dans les sacrifices nécessaires pour obtenir la sûreté, étant subordonné à une foule de circonstances qui ne sont les mêmes nulle part, nous ne pouvons avoir une mesure commune, uniforme et fixe, pour régler, en tous temps et en tous lieux, avec précision et d'une manière invariable, pour tous les siècles et pour tous les peuples, quelle est la meilleure combinaison à faire des éléments essentiels à la liberté. Telle combinaison serait bonne dans un pays, qui ne le serait pas dans un autre. La diversité des modifications, comme celle des hypothèses, peut aller jusqu'à l'infini.

Ce que l'on peut affirmer, est que les hommes ne jouissent de quelque liberté que dans les contrées où chacun d'eux est compté pour quelque chose, et a l'opinion fondée et confiante de sa sûreté. Il faut le concours de ces deux circonstances. A quoi servirait la sûreté, si on n'avait rien à perdre, et à quoi servirait-il d'être tout, si on ne pouvait rien conserver?

La sûreté étant menacée par la licence de tous autant que par la tyrannie de plusieurs ou d'un seul, il suit qu'il n'y a de liberté véritable que dans les gouvernements dont la constitution est aussi opposée à la tyrannie qu'à la licence.

La licence est le dernier terme de l'abus des pouvoirs individuels. La tyrannie est le dernier terme de l'abus des pouvoirs publics. Le peuple le plus libre est celui dont les lois laissent la moindre possibilité à ces deux espèces d'abus. Quand on avance qu'une bonne législation doit favoriser la liberté, cela signifie donc seulement qu'une bonne législation doit prévenir, autant que faire se peut,

l'abus de tous les pouvoirs, soit publics, soit individuels.

S'il y avait une forme connue d'administration, qui pût partout, et avec le même succès, atteindre ce but désirable, nous n'hésiterions pas à dire qu'elle devrait être adoptée partout; mais il résulte des observations précédemment faites que le même régime ne saurait être utile à tous les peuples; et l'expérience démontre que, lorsque le législateur, se trompant dans son objet, prend des mesures différentes de celles qui sont indiquées par les localités, il n'y a plus que trouble et agitation, jusqu'à ce que l'état soit détruit ou changé, et que l'*invincible nature ait repris son empire*. Ce serait donc mal entendre les intérêts de la liberté, que de ne pas consulter les convenances, et de vouloir forcer les rapports naturels des choses dans l'établissement des lois.

Le projet, manifesté par Rousseau, de diviser la terre en une multitude d'états, qui ne fussent ni trop grands ni trop petits, et qui pussent tous comporter la même organisation politique et civile, doit être renvoyé dans la région des chimères. Pour exécuter un tel projet, il faudrait, parmi les hommes, un accord unanime, que les passions et mille autres causes dérangeront toujours. Si ce projet pouvait être réalisé un moment, quel serait le garant de sa durée? De plus, remplirait-on jamais la fin que l'on se propose? Que l'on partage le globe comme l'on voudra, le climat, la nature du sol, la situation, qui ont tant d'influence sur nous, modifieront toujours diversement les ressources, le caractère, et conséquemment la force ou la faiblesse respective des peuples.

Le seul principe constant, immuable, éternel, est qu'on n'est libre qu'autant que l'on vit sous des lois, et que ces lois sont sous la sauve-garde d'une puissance réglée. La puissance peut être diversement réglée, selon les divers pays, mais il faut qu'elle le soit.

Je sais que certains écrivains pensent que la liberté n'a d'asyle que dans les démocraties absolues, et qu'ils la dé-

clarent incompatible avec toute autre forme de gouvernement; mais ces écrivains sont-ils bien affermis sur le sens qu'ils attachent au mot *liberté?*

Il est une *liberté de droit* et une *liberté de fait*; et il est, entre ces deux sortes de libertés, la même différence qui existe entre la théorie et la pratique.

Plus les lois laissent, à chaque individu, de pouvoir et d'indépendance, plus elles lui laissent de cette sorte de liberté que j'appelle *liberté de droit*. Ainsi, de droit, rien n'était plus libre qu'un membre de la Convention nationale de France, puisqu'un tel membre appartenait à un corps qui avait un pouvoir illimité, et qui n'était subordonné à aucune constitution, à aucune loi, à aucun pouvoir : en supposant donc un petit peuple qui pût exercer lui-même directement la souveraineté, comme l'exerçaient les membres de la Convention, ce peuple eût été, par son droit constitutionnel, le peuple le plus libre de la terre. Mais la *liberté de fait*, qui réside essentiellement dans la sûreté, se rencontrerait-elle chez un tel peuple? La négative est démontrée par la triste expérience qu'ont successivement faite les différents partis qui s'étaient élevés dans la Convention, et qui se sont réciproquement opprimés. Une législation ou une constitution politique peut donc être libre de droit, sans l'être de fait; et, sans le fait, qu'importe le droit?

Ce n'est donc pas précisément parce qu'on vit dans une démocratie, que l'on est libre; mais on est libre parce que l'on vit sous une constitution bien ordonnée. Il est convenu que la démocratie est le gouvernement le moins libre de fait, quoique le plus libre de droit. On conviendra sans peine qu'il est telle aristocratie qui pèse plus sur la masse des citoyens que ne pourrait le faire l'autorité d'un seul. Dans la réalité des choses, une monarchie où le prince, pour sa propre sûreté, est tenu d'observer les lois, est un gouvernement plus libre de fait que les démocraties absolues. Les monarchies et les aristocraties tendent au despotisme d'un seul ou de plusieurs; les démocraties tendent à l'anarchie, c'est-à-dire à la licence de tous. Dans ces dif-

férents états politiques, la liberté est également menacée, quoique par des dangers différents; mais l'on peut, dans chaque gouvernement, maintenir la liberté convenable, par des mesures relatives à la nature de chaque gouvernement.

Une société de sages serait la société la plus libre de fait, parce que chacun y modérerait ses désirs et ses prétentions, au lieu d'y abuser de ses droits. Le gouvernement le plus libre de fait est celui où l'on rencontre, dans l'exercice de la puissance, le plus de cette modération qui constitue la sagesse et qui produit le bonheur.

Un homme est modéré par ses principes ou par ses habitudes; un gouvernement l'est par ses maximes, par ses coutumes, ou par ses institutions. Ce qui est certain, c'est que, sans la modération, il ne peut y avoir ni paix, ni sûreté, ni liberté.

Dans une monarchie, il faut modérer l'autorité du prince; dans une aristocratie, celle des grands, et dans une démocratie, celle du peuple. L'Angleterre est une monarchie tempérée par des formes républicaines. Rome et Lacédémone (1) nous offraient des républiques tempérées par des formes monarchiques. La constitution républicaine la plus libre est celle où, par la seule force des institutions, le citoyen obéit au magistrat, et le magistrat à la loi; et où la loi a un tel empire, qu'aucun citoyen ne puisse en opprimer un autre, et qu'aucune faction ne puisse troubler l'état.

Les institutions ont d'autant plus de force, qu'en les établissant, on s'est plus occupé de la sûreté des citoyens que de leur indépendance. L'échelle de la liberté peut être graduée, dans les divers gouvernements et dans les différents siècles, non selon le plus ou le moins d'indépendance ou de pouvoir politique que l'on laisse à chaque citoyen, mais selon le plus ou le moins de sûreté qui leur est ou qui leur a été garanti par les lois.

(1) Il y avait deux rois à Lacédémone.

Ceci explique tous les phénomènes que la liberté nous présente dans l'histoire ancienne et moderne, et nous apprend à discerner comment et jusqu'à quel point les hommes qui vivent dans les divers gouvernements peuvent se dire libres.

La liberté n'est point une chose absolue, mais relative à la situation dans laquelle on se trouve. Elle ne peut non plus s'établir par des moyens absolus, mais seulement par des moyens convenables aux circonstances dans lesquelles on vit.

Les idées exagérées de liberté ont conduit aux idées d'égalité extrême. Comment pouvoir admettre des différences entre des individus que l'on suppose ne pouvoir être libres qu'autant qu'ils sont toujours, et en degré égal, membres actuels du souverain? De tels individus doivent avoir la même puissance, les mêmes prérogatives, pour qu'ils ne soient pas réciproquement dépendants; ils doivent avoir la même fortune, pour que l'un ne puisse pas être acheté par l'autre. Toute inégalité serait un renversement de la constitution de l'état. On fonde tout cela sur le droit de la nature, qui, dit-on, nous a fait naître tous égaux.

Mais, de bonne foi, les idées d'une égalité extrême sont-elles aussi naturelles qu'on paraît le croire? Les hommes naissent égaux, dans ce sens qu'ils naissent tous hommes; mais les hommes naissent-ils égaux en talents, en beauté, en force? Naissent-ils avec la même taille, avec les mêmes moyens physiques et moraux, avec les mêmes ressources d'esprit et de corps?

Indépendamment des inégalités qui sont l'ouvrage de la nature, il en est qui sont l'ouvrage du hasard, des événements, de l'éducation, et d'une foule de circonstances qu'il est impossible de calculer. Serait-il donc raisonnable de réduire l'égalité absolue en système de législation, et serait-il possible de réaliser un tel système, malgré tout ce qui est, malgré la nature elle-même?

A-t-il jamais existé une société, une république dans laquelle l'égalité parfaite ait été proposée et maintenue

entre tous les citoyens (1)? Ce n'est pas que j'applaudisse aux différences injustes ou insultantes que la loi du plus fort a mises, dans certains pays, entre un homme et un autre homme; mais je crois pouvoir soutenir que l'idée de rendre tous les hommes parfaitement et absolument égaux est une des plus dangereuses et des plus insensées qui aient pu entrer dans des têtes humaines.

En effet, établissez inexorablement entre les citoyens la plus exacte parité dans les fortunes et dans les prérogatives politiques; aplanissez tout; *poursuivez les plus petites prééminences avec le même despotisme qui déterminait Tarquin à couper la tête de tous les pavots qui s'élevaient un peu au-dessus des autres*; qu'aurez-vous fait? Les différences et les inégalités renaîtront malgré vos lois. L'homme faible de corps ou d'esprit sera toujours forcé de reconnaître la supériorité du plus fort, du plus industrieux, du plus spirituel. Le plus actif, le plus laborieux, le plus sage, le mieux éduqué, aura des moyens d'acquérir et de conserver qui manqueront à ses associés. D'autre part, détruisant les inégalités et les différences, vous ne subjuguerez pas les prétentions; vous n'ôterez jamais aux hommes le désir ou l'espoir d'une meilleure existence. Les passions lutteront sans cesse contre les principes; et les inégalités de fortune et de puissance pénétreront par toutes les issues que la législation n'aura pu fermer. Quelle fut à Rome la durée du partage égal des terres?

N'aspirons pas à être plus humains que la nature, ni plus sages que la nécessité. Nous ignorons ce que seraient des êtres qui sortiraient des mains du Créateur entièrement formés et parfaitement égaux. Ce que nous savons, c'est que telle n'est pas la condition de notre espèce.

Nous naissons incapables d'agir et de nous conduire.

(1) Dans toutes les anciennes républiques, le gros des hommes était dans l'esclavage. Il y avait à Lacédémone quatre cent mille esclaves et quatorze mille citoyens.

Dans notre enfance, la conservation de notre vie, et le perfectionnement de nos facultés, sont le prix de notre dépendance. Ce premier moment serait mal choisi pour nous prétendre égaux à ceux de la protection desquels nous ne pouvons nous passer.

A la dépendance physique qui lie d'abord les enfants à leurs pères succède une subordination morale qui naît de la reconnaissance et des plus doux sentiments.

Les enfants, entre eux, sont toujours distingués par l'âge, qui assure des avantages réels aux premiers nés, et par les qualités plus ou moins brillantes dans les uns que dans les autres.

Les époux, chefs de la famille, sont unis par des rapports qui tiennent à la différence des deux sexes, et qui placent la protection et le commandement dans les mains de l'homme.

Ainsi, la première, la plus naturelle, la plus simple de toutes les sociétés, la société domestique, n'est fondée que sur des inégalités. Serait-il possible de rencontrer un autre ordre de choses dans les sociétés politiques? Nous entrons dans ces sociétés avec toutes les inégalités qui sont l'ouvrage de la nature, et qui se multiplient et s'accroissent sans cesse par tous les événements : comment donc pourrions-nous y vivre et y demeurer absolument égaux? Nous le serons constamment par le désir et le sentiment du bonheur; nous ne le serons jamais par la situation, par les talents et par la fortune.

Et que l'on ne dise pas que la bonne morale et les bonnes lois ne peuvent avoir pour base solide que le principe d'une égalité absolue entre les hommes. Les plus saintes maximes de la morale, celles qui recommandent la charité, la pitié, l'indulgence, la modération, supposent évidemment que la situation des hommes entre eux est bien différente, et qu'il n'est pas donné à tous d'atteindre au même degré de prospérité et de perfection. Toutes les vertus dont la semence a été jetée dans le cœur humain

ont pour objet d'adoucir et de compenser les inégalités qui forment le tableau de la vie.

On affecte perpétuellement de craindre les abus de la richesse et l'effet des distinctions sociales qui peuvent exister entre les hommes. Ah! que l'on se rassure : les besoins réciproques, et la force des choses, établissent entre le pauvre et le riche, entre l'homme industrieux et celui qui l'est moins, entre l'homme revêtu d'une magistrature perpétuelle ou à temps, élective ou héréditaire, et le simple citoyen, plus de liens que tous les faux systèmes de philosophie ne peuvent en rompre.

Quand le peuple n'est point trompé par des factieux, il sait qu'il faut qu'il y ait des gouvernements et des gouvernés, des *juridiciants* et des *juridiciés*, une magistrature politique qui soit comme la charpente et l'ossification de la société politique; que tous les membres d'une même cité ne peuvent remplir la même profession; que tous ne sauraient avoir la même industrie ni la même vocation; et que l'ordre social ne subsiste que par les rapports mêmes qui naissent de ces disparités. Qui ne voit en effet que, pour l'utilité même des citoyens, il faut des laboureurs, des artisans, des commerçants, des observateurs, des jurisconsultes, des savants; et que tous ces hommes, nécessairement rangés dans des classes différentes, ne peuvent tous participer à la même puissance ni aux mêmes emplois? Un homme sans éducation, sans lumières et sans fortune, qui serait arraché de son travail, pour être élevé à une magistrature gratuite, serait dans une pire condition que les autres citoyens; et ce même homme, qui serait obligé de négliger ses fonctions, ou qui ne pourrait les bien remplir, mettrait les autres citoyens dans une condition pire que la sienne. On comprend que les plus monstrueuses inégalités résulteraient du faux principe d'une égalité extrême.

Il ne faut abaisser aucun citoyen au-dessous de l'humanité, il ne faut en placer aucun au-dessus de la justice,

parce que tout ce qui tient à la justice et à l'humanité forme cet ordre éternel et immuable de choses qui, sans acception de personnes, doit nous régir tous.

Ainsi tout homme a le droit de conserver son existence, de l'améliorer, d'appartenir à une famille, de devenir père et époux, d'être le chef de ses enfants, de faire valoir son industrie et ses talents, de jouir du produit de son travail, d'être vrai propriétaire de sa personne et des biens qu'il a légitimement acquis, d'avoir part à tous les objets qui sont demeurés en communauté, d'être mis à couvert de toute injure et de toute violence, d'être secouru et défendu contre les plus forts comme contre les plus faibles; finalement de profiter de tous les avantages pour lesquels la société s'est formée. Mais puisqu'il est certain que, dans l'ordre de la nature, les hommes ne naissent point égaux en talents, en qualités personnelles; puisque la force des choses résiste à ce qu'ils soient entièrement rendus égaux par les lois de la société, nous n'aurons point la démence de vouloir niveler toutes les fortunes, et effacer toutes les distinctions.

Conservation et *tranquillité*, voilà, de l'aveu des meilleurs philosophes, ce que tout état doit à ses membres et ce qu'il doit à tous.

Pour satisfaire à ces deux points, il faut que le législateur fasse en sorte que les citoyens, toujours nécessairement distingués entre eux par la richesse, par la profession, par le pouvoir, soient également protégés et également liés par les lois. Alors, quoique divisés en apparence, ils auront un même intérêt à se défendre et à se respecter. Ils deviendront égaux, autant qu'ils doivent et peuvent l'être; *non de cette égalité métaphysique qui, confondant les fortunes et les professions, isolerait les hommes, ferait naître l'anarchie et dissoudrait la société; mais de cette égalité morale et sociale que les* publicistes regardent *comme la première partie de l'équité;* qui ne consiste pas à nous faire tous jouir du pouvoir, mais à n'accorder jamais des priviléges politiques que dans l'intérêt public, et

des priviléges exclusifs à personne dans l'ordre civil; à maintenir chacun dans les choses dont il est en possession; et qui, au prix de quelques inégalités inévitables, nous délivre des inégalités plus grandes, plus arbitraires, plus accablantes, que nous aurions éprouvées dans l'état de nature.

Fixons-nous donc à ces vérités simples et fondamentales, qu'il est impossible d'établir parmi les hommes une égalité parfaite, qu'il serait dangereux de le tenter; mais qu'il est juste, et rigoureusement indispensable, que les lois leur accordent à tous une protection égale. Cela nous conduit à deux conséquences essentielles, qui sont comme la base de toute la science pratique des législateurs : la première, qu'au lieu de chercher à détruire toutes les distinctions, et à confondre toutes les classes, on ne doit s'occuper qu'à les régler avec sagesse et à les assortir au plan général; la seconde, qu'en distribuant les diverses classifications, on doit pourvoir à ce qu'aucune d'elles n'ait la puissance d'en opprimer ou d'en écraser une autre.

Tout privilége exclusif blesse l'égalité véritable; mais on ne doit appeler du nom odieux de *privilége* que les prérogatives accordées pour l'utilité personnelle de ceux qui en jouissent, et non celles qui ont leur base dans l'utilité publique. Ainsi, il serait révoltant qu'une classe privilégiée fût exclusivement appelée aux fonctions militaires, aux magistratures, et aux premières dignités ecclésiastiques; mais il est sage, il est nécessaire que les magistratures et les emplois civils soient remplis par des personnes capables. Il ne faudrait donc pas regarder comme un privilége personnel la loi par laquelle on n'élira à ces emplois que ceux qui justifieront avoir fait certaines études ou avoir passé par certaines épreuves qui puissent leur mériter la confiance générale. Il ne faudrait pas regarder comme déraisonnable l'espèce de présomption qui s'élèvera en faveur de ceux qui, par l'éducation qu'ils auront reçue et par les traditions domestiques dont ils seront entourés, sembleront offrir naturellement ces deux genres

de garantie. Pourquoi des avantages réels ne leur seraient-ils pas comptés? Le mérite, le talent et la vertu, peuvent les compenser sans doute et les surpasser; mais est-ce demander trop que de réclamer un partage égal entre des hommes qui seraient également capables, et dont les uns tiendraient tout de la nature, et les autres seraient en partie redevables de leur capacité aux bienfaits de la société.

Il n'y a point de principe constant pour déterminer, en thèse, quel est l'ordre que l'on doit suivre pour que chaque membre d'une société ne soit injustement exclus d'aucune fonction politique, et pour que toutes les fonctions soient remplies au plus grand avantage de la société elle-même : cet ordre dépend partout de la position de chaque peuple.

Nous ne connaissons non plus aucun principe constant pour déterminer, en thèse, quelles sont les différences que l'on peut, sans danger et sans injustice, admettre entre les membres qui composent une même cité. A l'exception de celles qui naissent de la pauvreté, de l'opulence, et de certaines causes qui agissent universellement, presque toutes varient, selon les lieux et les temps. Elles suivent le cours des révolutions de chaque état; elles doivent être relatives à la nature et au principe de chaque gouvernement, au caractère et aux mœurs de chaque nation. Mais il est incontestable qu'un peuple, quoi que l'on fasse, ne sera jamais qu'une réunion d'êtres inégaux. Dans toute société, les uns commandent, et les autres obéissent. Ceux-ci administrent, et ceux-là sont administrés. Il y a une hiérarchie dans les pouvoirs, il y en a une dans les professions. Les fortunes sont graduées; pour être en droit de les niveler, il faudrait pouvoir assigner à chaque homme les mêmes besoins, à chaque famille le même nombre d'enfants, à chaque citoyen le même état, les mêmes moyens, la même force, la même santé, le même bonheur. Sans cela, toutes les lois dont le but est d'établir l'égalité parfaite des biens ne contribueraient qu'à faire ressortir, de la ma-

nière la plus cruelle, les inégalités que le législateur ne peut prévenir.

Dans l'impossibilité de faire à chaque homme une part égale des biens et des maux de la vie, et de maintenir constamment entre tous un équilibre parfait, le législateur doit se contenter de n'ôter à personne les moyens légitimes d'acquérir ce qui est à sa portée, et de conserver à tous ce qu'ils ont légitimement acquis.

Les lois, disent certains écrivains, ne se proposent donc que de protéger le riche contre le pauvre, et le fort contre le faible?

Non, sans doute: elles se proposent de protéger tout le monde; et c'est parce qu'elles doivent une égale protection à tous qu'elle ne doivent pas plus permettre l'oppression du riche par le pauvre que celle du pauvre par le riche. Aimerait-on mieux que la richesse et la puissance fussent sans cesse au pillage?

On objecte que ceux qui ont l'autorité et la richesse sont partout le plus petit nombre, et qu'il ne faut pas leur sacrifier la multitude, dont le bonheur doit être le but de l'ordre social.

Rendre à chacun ce qui lui appartient, ce n'est point sacrifier ceux qui n'ont rien à ceux qui ont quelque chose, ceux qui ont peu à ceux qui ont beaucoup: c'est seulement ne pas abandonner ceux qui ont peu ou beaucoup à la discrétion de ceux qui n'ont rien. D'autre part, si l'autorité est le partage du petit nombre, c'est qu'il n'y aurait que confusion et anarchie si la multitude exerçait l'autorité. Il faut un ordre qui, fixant dans une mesure réglée les droits et les devoirs, puisse obliger chaque homme à porter le poids de sa propre destinée, sans être reçu à rejeter ce poids sur autrui. Etablir un pareil ordre, ce n'est pas sacrifier la majorité à la minorité: c'est, au contraire, pour l'avantage de la majorité, qu'il faut empêcher que la minorité ne lui soit sacrifiée. Qui pourrait résister à la force physique de la multitude, si elle n'était

balancée par la force morale des lois? Où s'arrêteraient les troubles, si les lois n'opposaient aucun frein aux mouvements irréguliers de la multitude?

Il faut pouvoir conserver ce que l'on a, il faut pouvoir acquérir ce que l'on n'a pas; mais par des moyens qui ne soient ni tumultueux ni injustes. Il faut que les ambitions soient réglées. Le but des institutions sociales doit être de maintenir, entre tous les hommes, cet état de justice et de paix que la sagesse maintient entre des hommes modérés. Voilà tout le secret d'une bonne législation.

L'indigent et le pauvre, le puissant et le faible, tous les hommes, sans exception, doivent donc également être protégés dans les droits qui leur appartiennent, et dont le bon ordre et la bonne police ne limitent pas l'exercice. Tous, selon leur position respective, doivent avoir une égale part á la surveillance et à la sollicitude des lois. Je dis *selon leur position respective*: car, pour que la sollicitude du législateur puisse être complétement profitable au malheureux et à l'indigent, elle ne doit pas se borner à une simple application des règles austères de la justice; la justice ne saurait suffire à cette classe nombreuse qui, n'ayant d'autre moyen de subsistance que son travail, est exposée à tous les hasards d'une si mobile ressource. Les indigents et les faibles doivent encore trouver un appui dans les soins de la charité universelle, et c'est au législateur à tempérer la rigueur de leur situation, par des établissements utiles et par des soulagements convenables. Ainsi *l'humanité, la justice et la bienfaisance sont les vrais cordeaux de nivellement, qu'un législateur doit raisonnablement mettre en usage pour égaliser les inégalités inévitables* que l'on rencontre dans la nature et dans la société.

Quelques philosophes se montrent affligés de ce que, dans l'état de nos sociétés civiles, le vice et l'impéritie triomphent souvent au préjudice de la vertu et du talent; mais connaît-on quelque société dans le monde où l'on ait trouvé le secret de n'apprécier les personnes que par leurs

qualités morales? en connaît-on quelqu'une où l'on ait pu fermer toute issue à l'intrigue et à la corruption ?

Les lois font tout ce qu'elles doivent, en n'excluant pas le mérite, quelque part qu'il se trouve, et en le recommandant ; mais elles sont dans l'impossibilité de faire reconnaître sans contradiction le mérite intrinsèque de chaque homme. C'est à cette impossibilité qu'il faut peut-être attribuer la précaution prise dans certains gouvernements *de distinguer les hommes par le dehors*, par des signes extérieurs qui font présumer une meilleure éducation, une façon de penser plus relevée et une meilleure conduite.

Au reste, malgré l'injustice des hommes, et quelles que soient les institutions, on aura toujours besoin des talents et des vertus dans la conduite des affaires humaines. Les vertus et les talents influent, plus souvent que l'on ne pense, sur l'élévation ou le bonheur de ceux qui les ont en partage. Un mérite supérieur sait se placer, de sa propre autorité, à côté ou même au-dessus des plus éminentes prérogatives et de l'opulence la plus fastueuse. Les monarques les plus absolus ont plus d'une fois courbé leur tête en présence de l'homme de génie. Philippe écrivit, le jour de la naissance d'Alexandre, au plus grand philosophe qu'il y eût alors dans la Grèce : « Les dieux m'ont donné un fils, et je ne les remercie pas tant de me l'avoir « donné, que de me l'avoir donné du temps d'Aristote. »

Et que l'on n'ait pas la folle prétention de persuader que, si toutes les différences de fortune et de pouvoir disparaissaient, le mérite seul dominerait constamment. La faveur et la supériorité qu'il pourrait procurer ne seraient-elles donc pas toujours convoitées par les passions ?

Vainement on observe que l'opinion est un juge presque infaillible, et que c'est elle qui répartit la considération, l'estime, la renommée. L'opinion ne descend pas directement du ciel ; ce sont les suffrages des hommes qui la forment. Or, chaque homme ne donne-t-il pas son suffrage d'après ses connaissances, ses erreurs, ses préjugés, son intérêt?

Entre des êtres qui ne voudraient souffrir aucune inégalité, même naturelle, n'y aurait-il pas rivalité? Or, la rivalité est-elle équitable?

Dans la situation ordinaire des choses, les citoyens étant distribués en différentes classes qui sont distinguées par la richesse, par le genre de vie, par la profession, et qui ont des intérêts différents, si on n'est pas équitablement jugé par ses concurrents, on l'est par le reste des hommes. Il y a un public impartial pour chaque citoyen, parce qu'il y a pour tous une portion d'hommes avec lesquels il ne rivalise pas.

N'allons donc pas nous repaître de fausses idées, et gardons-nous de chercher dans les institutions humaines une perfection dont elles ne sont pas susceptibles. Il est impossible d'égaliser par des pratiques forcées des êtres qui tendent tous à la supériorité, et qui y tendent avec des moyens inégaux. Il ne faut pas gouverner les hommes autrement que leur manière d'exister ne le comporte. Le but général des lois, qui d'ailleurs, dans les détails, doivent se conformer aux mœurs et aux localités de chaque peuple, est d'empêcher l'anarchie et de prévenir ou de réprimer les injustices. Le principe d'une égalité exagérée est contraire à la nature, qui ne conserve ses ouvrages que par des inégalités sagement graduées. Enfin, le Ciel semble avoir voulu nous donner une grande et terrible instruction, en nous montrant que la trop cruelle faux de la mort ne parvient à tout égaliser qu'en détruisant tout.

CHAPITRE XXX.

De la propriété.

Les fruits, selon quelques publicistes modernes, appartiennent à tout le monde, et la terre n'appartient à personne. Le peuple, comme souverain, peut seul régler, entre ses membres, le partage du territoire qu'il occupe, et ne peut faire ce partage inégal, parce que, selon le droit naturel, les hommes doivent être égaux en pouvoir et en fortune. La propriété n'est qu'une institution des lois; une délibération nationale peut à chaque instant la détruire. Tout principe de propriété individuelle et exclusive est un attentat à la souveraineté du peuple, c'est-à-dire aux droits de l'universalité.

Ce nouveau système, qui a marché à la suite des fausses doctrines sur le pacte social, sur la souveraineté, et des fausses idées d'une liberté exagérée et d'une égalité absolue, n'est ni plus raisonnable ni mieux fondé que le système de quelques anciens jurisconsultes, qui plaçaient dans les mains de chaque prince la propriété des domaines de son empire, système qui fonde encore le droit public de tous les états despotiques de l'Orient.

On sent combien il importe que la véritable philosophie nous débarrasse de toutes ces erreurs, en nous ramenant, par l'observation et par l'expérience, à des notions simples sur l'origine et les caractères du droit de propriété.

L'homme, en naissant, n'apporte que des besoins. Il faut qu'il puisse se vêtir et se nourrir; il ne peut exister

ni vivre sans consommer. Il a donc un droit naturel aux choses nécessaires à sa subsistance et à son entretien (1).

C'est par l'occupation, par la culture, par l'industrie, par l'application de ses facultés et de ses forces, qu'il peut se ménager les ressources qui lui sont indispensables. Il est donc clair que, dans l'instant où, pour ses besoins, il use de son droit sur des objets originairement *communs*, ces objets doivent commencer à lui devenir propres : sans cela, au milieu de tout, il manquerait de tout; il serait tristement réduit à périr (2).

Le droit de propriété est donc essentiellement inhérent à l'existence de chaque individu. Il dérive de la constitution même de l'homme.

Nous n'ignorons pas que, dans l'état actuel, ce droit a reçu certains développements amenés par la civilisation et par une foule de circonstances; mais, considéré en lui-même, on ne peut le regarder comme l'ouvrage de la société, puisqu'il prend sa source dans la nature.

La communauté absolue des biens n'a jamais existé ni pu exister. La Providence a offert ses dons à l'universalité, mais pour l'utilité et les besoins des individus. *La terre est commune*, dit l'orateur romain (3), *mais comme l'est un théâtre, qui attend que chacun vienne y prendre sa place particulière*. *La terre est pour les hommes*, disait un ancien (4), *comme le ciel est pour les dieux : chacun a droit à la partie qui reste vide.*

(1) *Les lois de la nature expliquées*, par le docteur Richard Cumberland, ch. 1, p. 22. Cet auteur fait dériver le droit de propriété du droit qu'a tout homme de se conserver.

(2) Locke, *Du gouvernement civil*, ch. 4, § 4.

(3) «Sed quemadmodum theatrum quùm commune sit, rectè tamen dici potest ejus esse eum locum quem quisque occupârit, sic in urbe mundove communi non adversatur jus quominùs suum quidque cujusque sit.» Cic., *De finib. bon. et mal.*, liv. III, ch. 20.

(4) «Sicut cœlum diis, ita terras generi mortalium datas. Quæque vacuæ eas publicas esse.» *Annales* de Tacite.

La nécessité nous commande impérieusement l'usage des biens. L'usage en emporte l'appropriation et en suppose le partage. Il y a des propriétaires depuis qu'il y a des hommes. Le sauvage n'est-il pas maître des fruits qu'il a cueillis, de la fourrure qui le couvre, de l'arme qu'il porte, de la place sur laquelle il construit sa chaumière(1). On trouve, dans tous les âges et partout, des traces du droit de propriété (2). L'exercice de ce droit, comme celui de tous nos autres droits naturels, s'est étendu et s'est perfectionné par la raison, par le temps, par la prévoyance, par des découvertes en tout genre. D'abord uniquement appliqué à quelques objets mobiliers très réduits par leur qualité et par leur nombre, il l'a été successivement à des fonds, à des immeubles, à des richesses factices, à des objets de toute espèce. Mais le principe de droit est en nous; il n'est pas le résultat d'une convention humaine; il se confond avec l'obligation même qui nous a été imposée de pourvoir à notre subsistance. La faculté d'acquérir naît du précepte formel que le créateur nous a fait de travailler. Le consentement des autres n'est pas requis pour nous autoriser à remplir les devoirs attachés à notre destination naturelle.

Il faut donc incontestablement ranger le droit de propriété dans la classe des droits qui sont inséparables de notre manière d'être, et qui par conséquent n'ont pu devenir la matière des lois que comme objet de garantie, et non comme objet de concession. On peut même dire que le droit de propriété est le plus sacré de tous ceux pour lesquels existe la garantie sociale; il est le plus important de tous; *il est plus essentiel, à certains égards, que la liberté même, puisqu'il tient de plus près à la conservation de la vie, et que, ne pouvant être appliqué qu'à des choses plus faciles à usurper que les droits incorporels, et plus*

(1) *Histoire des Caraïbes.*

(2) *Essai sur l'histoire de la société civile,* par Adam Ferguson, part. II, sect. 2.

difficiles à défendre que la personne, il exige une protection plus particulière et plus active (1).

Ce serait donc une grande erreur de penser que l'Etat est, à l'égard de ses membres, le seul et véritable propriétaire de tous leurs biens. Il n'en est, au contraire, que le gardien et le régulateur.

Quelques écrivains, égarés par la fureur des systèmes, distinguent l'hypothèse où les hommes se seraient distribué les biens avant leur association civile, d'avec celle où le partage des biens n'aurait été fait qu'après cette association. Ils prétendent que, dans le premier cas, l'état ne pourrait se dire propriétaire, mais qu'il le serait dans le second. La saine logique avoue-t-elle des raisonnements uniquement appuyés sur des suppositions fantastiques, incertaines, impossibles à vérifier?

Il résulte de ce que nous avons déjà dit que le droit de propriété est aussi ancien que le devoir qui nous est prescrit par la nature de conserver notre vie et de veiller à notre bonheur. Dans aucun temps les hommes n'ont pu se passer des choses nécessaires à leur nourriture. Il y a donc toujours eu, pour chacun d'eux, une manière légitime de s'approprier les biens de la terre. Quelque supposition que l'on fasse, il est donc évident que les individus ont sur ces biens des droits antérieurs à la formation de toute société publique, puisque aucune société n'a pu exister avant les membres destinés à la former.

La division des patrimoines, telle que nous la connaissons (en quelque temps qu'elle ait été opérée, et soit qu'elle l'ait été par le fait de la possession ou par des conventions particulières ou générales), ne peut jamais être regardée que comme l'application ou l'exercice plus ou moins réglé du droit préexistant (2) qui compète à chaque

(1) J.-J. Rousseau, *Economie politique.*

(2) «Ex more gentium omnes penè contractus introducti sunt... Orta sunt dominia distincta.» *Instit.*, liv. I, tit. 2, *De jure naturali gentium et civili*, § 2.

homme, sur les productions du sol et sur le sol même qui doit le nourrir. Dans cette division, dans ce partage, l'état ne donne rien; il n'intervient qu'en qualité d'arbitre et pour le maintien de la paix (1). De là, quand le partage est une fois déterminé ou exécuté, la portion du moindre citoyen devient sacrée et inviolable pour l'état même (3).

On peut objecter, il est vrai, que, par l'association civile, les biens se trouvent réunis comme les forces, et qu'il n'y a plus dès lors qu'un territoire, comme il n'y a plus qu'une force publique; mais de cette unité de territoire on ne peut certainement pas conclure qu'il n'y ait plus qu'une propriété unique et toujours disponible dans les mains de l'état ou du souverain. Ce serait d'un principe vrai déduire la plus fausse des conséquences. L'état, qui n'est qu'un être collectif, dont la vie n'est pas sujette aux mêmes besoins que la vie naturelle des individus, ne saurait avoir par lui-même aucun véritable droit de propriété. Si, relativement aux puissances voisines ou étrangères, il figure comme maître exclusif de ce que nous appelons son territoire (3), ce n'est que par le droit de premier oc-

(1) « Itaque propter immensas contentiones, plerumquè res ad divisionem pervenit. » *Dig.*, L. XXVI, *De servitutibus præd. urb.*

(2) Parmi les choses que les lois anglaises déclarent faire partie de la liberté individuelle, ces lois placent au premier rang le droit de propriété, c'est-à-dire le droit de jouir exclusivement des dons de la fortune ou des fruits de son industrie. A Cumes, on avait un si grand respect pour les propriétés privées, que, la république ayant cédé, pour un temps, aux créanciers de l'état, les portiques qui entouraient la place publique, les habitants qui se promenaient et qui étaient surpris par quelque orage n'osaient se réfugier sous ces portiques, pour se mettre à couvert de l'intempérie de la saison, et attendaient que les créanciers cessionnaires leur en donnassent la permission expresse.

(3) « Les biens des particuliers, dans leur totalité, doivent être regardés comme les biens de la nation, à l'égard des autres états : car tous ceux qui forment une société, une nation, étant considérés, par les nations étrangères, comme ne faisant qu'un tout, qu'une seule per-

cupant, et il ne tient ce droit, il ne peut le tenir que des particuliers. A l'égard de ses propres membres, il n'est rien que par eux. Conséquemment, loin que, dans aucun cas, l'on puisse dire que les particuliers tiennent tous leurs droits et tous leurs biens de l'état, il faut dire, au contraire que l'état acquiert par eux et pour eux tous les pouvoirs et tous les droits qu'il est autorisé à exercer.

C'est un autre principe également certain que les hommes, qui sont chargés par la nature même du soin de leur propre conservation, ne pourraient reconnaître, dans la puissance publique, l'étrange pouvoir de les dépouiller de leurs biens quand bon lui semblerait. Cependant la puissance publique aurait incontestablement cette étrange prérogative, si elle était propriétaire de tout. Car, suivant les jurisconsultes, le droit de propriété, plein et entier, est la faculté de disposer librement et à volonté de la substance des fruits et de l'usage des choses que l'on possède (1).

N'abusons donc pas des mots. Quand on dit que, dans une société politique, il n'y a qu'un territoire, cela ne signifie pas qu'il n'y ait d'autre propriétaire que l'état. Cela signifie seulement que les diverses propriétés particulières sont liées entre elles, et forment une espèce d'ensemble indivisible par leurs rapports communs avec la puissance publique, qui les protége toutes.

Au citoyen appartient la propriété, et au souverain l'empire (2): telle est la maxime de tous les pays et de tous les temps. C'est ce qui a fait dire aux publicistes « que « la libre et tranquille jouissance des biens que l'on pos-

sonne, tous leurs biens ensemble ne peuvent être envisagés que comme les biens de cette même personne. » VATTEL, *Droit des gens*, liv. II, ch. 7, § 81.

(1) Dominium est jus disponendi de rerum substantiâ, fructu et usu.

(2) « Omnia rex imperio possidet, singuli dominio. » SÉNÈQUE, liv. VII, ch. 4 et 5, *De beneficiis*.

« sède est le droit essentiel de tout peuple qui n'est point « esclave; que chaque citoyen doit garder sa propriété « sans trouble; que cette propriété ne doit jamais recevoir « d'atteinte, et qu'elle doit être assurée comme la consti- « tution même de l'état (1). »

L'empire, qui est le partage du souverain, ne renferme aucune idée de domaine proprement dit (2). Il consiste uniquement dans la puissance de gouverner; il n'est que le droit de prescrire et d'ordonner ce qu'il faut pour le bien général, et de diriger en conséquence les choses et les personnes. Il n'atteint les actions libres des citoyens qu'autant qu'elles doivent être tournées vers l'ordre public. Il ne donne à l'état, sur les biens des sujets, que le droit de régler l'usage de ces biens par les lois civiles, le pouvoir de disposer de ces mêmes biens pour des objets de nécessité ou d'utilité publique et en indemnisant le particulier que l'on est forcé de dépouiller, finalement la faculté de lever des impôts pour les besoins réels de la société, et en suivant les formes reçues dans chaque gouvernement. Ces différents droits réunis forment ce que Grotius (3), Puffendorff (4) et autres, appellent *le domaine éminent du souverain :* mots dont le vrai sens, développé par ces auteurs, ne suppose aucun droit de propriété, et n'est relatif qu'à des prérogatives inséparables de la puissance publique.

Cependant des jurisconsultes célèbres, craignant que, dans une autre matière aussi délicate que celle que nous traitons, on pût trop aisément abuser des expressions les plus innocentes, se sont élevés avec force contre les mots

(1) Bohemer, *Introductio pro jure publico*, p. 250. — Lebret, *De la souveraineté*, liv. IV, chap. 10. — *Esprit des lois*, liv. VIII, ch. 2.

(2) «Imperium non includit dominium feudorum vel rerum quarumcumque civium.» Wolff, *Jus naturæ*, pars I, § 103.

(3) *Droit de la paix et de la guerre*, liv. I, chap. 1er, § 6, ch. 3, § 6; liv II, chap. 14, § 7; liv. III, chap. 20.

(4) *Du droit de la nature et des gens*, liv. VIII, ch. 5

domaine éminent, qu'ils ont regardés comme pleins d'incorrection et d'incertitude. Les discussions les plus solennelles sur ce point ont long-temps fixé l'attention de toutes les universités de l'Allemagne (1). Mais il faut convenir que cette dispute se réduisait à une pure question de mots, puisqu'en lisant les ouvrages qui ont été respectivement publiés, on s'aperçoit que tous les controversistes s'accordaient sur le fond même des choses, et que ceux d'entre eux qui parlaient des prérogatives du *domaine éminent* les limitaient aux droits que les autres faisaient dériver de l'*empire* ou de la *souveraineté*.

En France, et sous le règne de Louis XV, nous avons vu paraître une secte de philosophes dont les opinions systématiques étaient vraiment capables de compromettre les antiques maximes de l'ordre naturel et social. Ces philosophes substituaient, au droit incontestable qu'a le souverain de lever des subsides, un prétendu droit de *copropriété sur le tiers du produit net des biens des citoyens*.

La secte qui prêchait cette doctrine se proposait de remplacer toutes les lois fondamentales par la prétendue force de l'*évidence morale*, et toutes les formes connues de gouvernement par un *despotisme légal* (2), qui impliquait contradiction jusque dans les termes : car le mot *despotisme*, qui annonce le fléau de l'humanité, pouvait-il jamais être placé à côté du mot *légal*, qui caractérise le règne bienfaisant des lois ?

Nous ajouterons que le plan d'un gouvernement fondé sur un *despotisme* prétendu *légal* rendrait plus inquiétante l'étrange idée d'un droit universel de copropriété attribué au souverain sur les domaines des sujets : idée qui pourrait si facilement, contre l'intention des inventeurs, ser-

(1) Fleicher, *Institutiones juris naturæ et gentium*, liv. III, ch. 11, § 2.

Leyser, dans sa dissertation *Pro imperio contrà dominium eminens*, imprimée à Wittemberg en 1673.

(2) Voy. un ouvrage intitulé : *De l'ordre essentiel des sociétés politiques.*

vir de prétexte à ériger l'abus en règle, et à couvrir l'arbitraire de l'ombre des lois, genre de despotisme le plus terrible de tous.

Pour nous prémunir contre ces funestes nouveautés et contre tant d'autres erreurs, il suffit de ne point perdre de vue ces vérités élémentaires et immuables : que la société ne peut exister que pour les hommes dont elle se compose ; que le premier principe social est que chacun soit inviolablement maintenu dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient ; et que par conséquent l'état ou le souverain, établi garant des droits et des devoirs sociaux, est simplement le protecteur, et non le propriétaire, de nos fortunes et de nos biens. Il n'y a que des tyrans ou des despotes qui aient pu méconnaître des principes qui forment le droit général des nations. On frémit quand on lit dans l'histoire que des princes oppresseurs et absurdes se croyaient, au nom de la société, les héritiers légitimes et naturels de leurs sujets, et qu'il a existé des temps malheureux où un père de famille mourant était obligé d'instituer l'empereur, s'il voulait conserver à ses enfants quelques débris du patrimoine domestique. Domitien fut institué par Agricola ; et Tacite, en parlant de la sensibilité qu'en témoigna cet empereur, s'écrie : « Tant la « flatterie lui avait aveuglé l'esprit et gâté le cœur, qu'il « ignorait qu'un bon père de famille n'appelle jamais à sa « succession qu'un mauvais prince (1) ! » Partout où la raison et la justice conservent quelque influence, les par-

(1) « Tam cæca et corrupta mens assiduis adulationibus erat, ut nesciret à bono patre non scribi hæredem nisi malum principem. » TACITE, *Vie d'Agricola*.

Cependant la tyrannie avait quelquefois rougi elle-même des dispositions de dernière volonté que la crainte arrachait aux citoyens qui connaissaient l'avidité des empereurs. Claude défendit à tout homme qui avait des héritiers légitimes de léguer une partie de son patrimoine au Prince. Tibère n'acceptait la qualité d'héritier que quand elle lui était donnée par ses amis. *Annales* de Tacite.

ticuliers sont reconnus vrais propriétaires exclusifs de leurs biens (1).

Dans plusieurs pays on a assigné au prince ou au gouvernement des fonds dont les revenus doivent être employés à certaines dépenses déterminées par les lois (2); mais une telle institution politique, qu'une délibération nationale établit et qu'une autre délibération peut changer ou détruire, prouve évidemment que la souveraineté par elle-même n'emporte aucun droit de domaine. Dès que la nation le veut, les biens jusque là réputés domaniaux rentrent dans le commerce, c'est-à-dire dans la possession des particuliers; et tant que ces biens sont consacrés à des usages publics, la propriété, dans le vrai sens qu'il faut attacher à ce mot, n'en est vraiment à personne : car le gouvernement n'en a que la simple administration, puisqu'il ne peut les régir qu'avec des formes et à des conditions exclusives de la libre jouissance qui constitue le propriétaire (3)

Les différents codes des peuples policés sont remplis de textes tendant à prouver que la puissance publique n'a été instituée que pour veiller à la sûreté des biens des particuliers. On n'a qu'à parcourir les lois intervenues chez toutes les nations sur l'inviolabilité des contrats, sur la force de la possession, sur le droit de succéder, sur l'impossibilité où sont les magistrats d'accorder des grâces au préjudice du tiers, et sur l'obligation qui leur est imposée de garder religieusement l'ordre établi à l'égard du moindre des citoyens. Que l'on considère surtout les règlements qui accordent la faculté de tester, règlements qui semblent étendre au-delà des bornes de la vie le libre exercice du droit de propriété, et qui prouvent que l'on n'a pas cru

(1) Bodin, *De la république*, liv. II, ch. 2, p. 200.

(2) Tels que les domaines de la couronne et la liste civile en Angleterre et en France.

(3) Almain, *Circa decisiones Guillelmi.* — Hocham. Gerso, t. II, col. 1079.

pouvoir priver un homme, même après sa mort, de la libre disposition de ce qui lui appartient, *et du doux commerce des bienfaits*.

N'est-ce pas la crainte d'offenser la *raison naturelle et civile*, de blesser le droit de propriété, de jeter de l'incertitude dans les fortunes privées, qui dicta cette loi romaine (1), par laquelle toutes les confiscations pour crime furent abrogées, si ce n'est pour le seul crime de *lèse-majesté* au premier chef? On pensait qu'il est *injuste de dépouiller des enfants innocents, de détruire une famille entière, quand il ne s'agit que de punir un coupable* (2).

L'exception pour les forfaits qui attentaient à la sûreté de l'état était motivée par la considération qu'il fallait mettre à profit, pour la sûreté commune, l'amour que nous avons pour nos enfants, et faire de ce doux et impérieux sentiment de la nature le plus solide garant de la fidélité que nous devons à la patrie (3).

Dans ces dernières années n'a-t-il pas été solennellement reconnu parmi nous que la cité qui a besoin d'un fonds pour y construire une place, un édifice ou un chemin, doit indemniser le propriétaire de ce fonds? *Le public est, à cet égard, comme un particulier qui traite avec un particulier. C'est bien assez qu'il puisse contraindre un citoyen à lui vendre son héritage, et qu'il lui ôte le grand privilége qu'il tient de la loi civile, de ne pouvoir être forcé d'aliéner son bien* (4).

Pour que l'état soit autorisé à disposer des domaines des particuliers, on ne requiert pas cette nécessité rigoureuse et absolue *qui donne aux particuliers mêmes quel-*

(1) Authentique *Bona damnatorum*, au Code, *De bonis damnatorum*.

(2) « Nec verò me fugit quàm sit acerbum parentum scelera filiorum pœnis lui. » CICÉRON *à Brutus*, lett. 19.

(3) Sed hoc præclarè legibus comparatum est, ut charitas liberorum amiciores parentes reipublicæ redderet. » CIC., *ibid.*

(4) En Provence, une ancienne coutume accordait, outre le prix de l'estimation, le *quint en sus* au propriétaire dont on prenait le fonds, pour le dédommager de l'obligation qui lui était imposée de vendre.

que droit sur le bien d'autrui (1) : des motifs graves d'utilité publique suffisent, parce que, *dans l'intention raisonnablement présumée de ceux qui ont formé des sociétés civiles*, il est certain que chacun s'est engagé à rendre possible, par quelque sacrifice personnel, ce qui est utile à tous. Mais le principe de l'indemnité due au citoyen dont on prend la propriété est vrai dans tous les cas sans exception. Les charges de l'état doivent être supportées avec égalité et dans une juste proportion. Or, toute égalité, toute proportion serait détruite, si un seul ou quelques uns pouvaient jamais être soumis à faire des sacrifices auxquels les autres citoyens ne contribueraient pas (2).

Certains auteurs ont voulu mettre de la différence entre ce qui appartient au citoyen par le droit des gens et ce qui lui appartient simplement en vertu du droit civil. Ils ont prétendu que le souverain pouvait disposer de cette seconde espèce de biens, même sans cause, et sans être obligé d'indemniser le propriétaire. Cette distinction a été condamnée. *Le droit de propriété*, dit Grotius (3), *quel qu'en soit le titre, a toujours, selon la loi même de la nature, ses effets propres et essentiels; en sorte que personne ne peut légitimement être dépouillé de ce droit sans quelque cause qui soit renfermée par elle-même dans la propriété, ou qui vienne du fait du propriétaire.* Que l'on fasse telles suppositions que l'on voudra, le pouvoir de l'état ou de ses ministres ne pourra jamais s'étendre jusqu'à détruire, sans espoir de dédommagement, la fortune de certains membres de l'état, sous prétexte de faire l'avantage des autres, et à rompre ainsi tous les liens de l'association commune.

(1) On sait le droit qu'a tout propriétaire qui n'a point d'issue pour arriver à son domaine, d'obliger les propriétaires voisins à lui donner, en payant, passage sur leurs propres terres.

(2) Vattel, *Droit des gens*, t. I, liv. I, ch. 20, § 244.

(3) *Droit de la guerre et de la paix*, liv. III, ch 20, § 9.

Lors de l'étrange révolution qui fut opérée par l'établissement du système féodal, toutes les idées sur le droit de propriété furent dénaturées, et toutes les véritables maximes furent obscurcies. Chaque prince, dans ses états, voulut s'arroger des droits utiles sur les terres des particuliers, et s'attribuer le domaine absolu de toutes les choses publiques. C'est dans ces temps que l'on vit naître cette foule de règles extraordinaires qui régissent encore la plus grande partie de l'Europe. Cependant, à travers toutes ces règles, quelques étincelles de raison, qui s'échappaient, laissaient toujours entrevoir les vérités sacrées qui doivent régir l'ordre social. Dans les contrées où le régime féodal domine le plus, on a constamment reconnu des biens libres et allodiaux, ce qui montre que l'on n'a jamais regardé la seigneurie féodale comme une suite nécessaire de la souveraineté. On distingue, dans le monarque, deux qualités : celle de supérieur dans l'ordre des fiefs, et celle de magistrat politique dans l'ordre commun. On reconnaît que la seigneurie féodale, ou la puissance de fief, n'est qu'une chose accidentelle, qui n'appartient pas à tout prince souverain, et dont le même prince ne jouit pas toujours dans toutes les terres de sa domination. On ne range dans la classe des prérogatives de la puissance souveraine que celles qui appartiennent essentiellement à tout souverain, et sans lesquelles il serait impossible de gouverner une société politique. Or, le droit de propriété, et bien moins encore celui de disposer arbitrairement de la propriété d'autrui, n'ont jamais été réputés faire partie de ces prérogatives, à moins qu'on ne veuille raisonner sur ce qui se pratique dans les monarchies que certains publicistes appellent *absolument seigneuriales et patrimoniales*, dans lesquelles les sujets, condamnés à la plus affreuse servitude, *n'ont rien en leur propre*, et que nos jurisconsultes français ont toujours appelées *barbares et contre nature* (1).

(1) Loyseau, *Des seigneuries*, ch. 2, n. 51 et suiv., et n. 58 et 62.

Hors de ces gouvernements, on tient *que les biens de chaque particulier n'appartiennent pas plus au prince qu'à toute autre puissance étrangère;* et que, si le prince, dans le cas de nécessité, dispose des biens d'un particulier ou de plusieurs, *il agit alors, non comme propriétaire de ces biens, mais comme chef de la société, en faveur de laquelle chacun de ceux qui la composent s'est engagé expressément ou tacitement à faire un tel sacrifice* (1).

Toutes les choses qui s'offrent à nous dans la nature sont ou commerçables par elles-mêmes, ou hors du commerce et destinées par la providence à demeurer communes. Les premières appartiennent exclusivement aux particuliers ou aux communautés qui les possèdent, et qui les ont acquises par des voies légitimes. Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de parler des biens vacants et abandonnés qui sont au premier occupant, ou sous l'administration momentanée de l'état, ni de ceux qui, pour un temps limité ou indéfini, se trouvent consacrés à des usages publics, et qui, pendant ce temps, ne sauraient devenir la matière ou l'objet d'un patrimoine.

Les choses de la seconde espèce, c'est-à-dire celles qui sont hors du commerce, et qui, par leur destination naturelle, doivent demeurer communes, sont incapables d'être l'objet d'une propriété privée, et ne peuvent appartenir, à titre de domaine proprement dit, à qui que ce soit, pas même à l'état (2), qui n'a que la simple *tuition* de ces choses, et le droit de protéger leur destination naturelle (3).

1) Barbeyrac, sur Grotius, *Droit de la guerre et de la paix*, liv. I, ch. 11, § 6, note 4.

(2) Loyseau, *Des seigneuries*, ch. 3, n. 82; *Instit.*, tit. *De divisione rerum*; Vattel, *Droit des gens*, t. I, liv. I, ch. 20.

(3) «Præscriptio ad obtinenda loca de jure publica concedi non solet... Hæc quidem jure vera, quamquàm reges usurpant. Tametsi nullo jure, ut prætextu protectionis, hujusmodi omnia, quùm libet, in privata

La supposition d'un droit universel de propriété ou de copropriété sur toute la masse des biens territoriaux, inhérent à la puissance souveraine, est donc une supposition absurde, évidemment incompatible avec la doctrine des plus savants publicistes, avec les lois positives de toutes les nations policées, avec les droits naturels de l'homme, avec les principaux fondements de la société, avec l'essence même des choses.

On objecte qu'un état ne pourrait se conserver et se maintenir, s'il n'avait le droit de se procurer les moyens de pourvoir aux frais de son gouvernement. Cela est vrai. Faut-il en conclure que ce droit est nécessairement un droit de propriété sur tous les biens soumis à l'empire? La conséquence ne serait pas réfléchie.

Comme l'état est obligé de défendre les patrimoines des particuliers, les particuliers sont obligés de subvenir aux besoins de l'état : voilà l'engagement du citoyen, voilà le véritable principe des ressources publiques. Or, cet engagement que le citoyen contracte, loin d'avoir l'effet de le dépouiller, en tout ou en partie, de ses propriétés, ne tend qu'à les rendre plus assurées et plus inviolables, puisqu'il n'entraîne que l'obligation de contribuer aux dépenses qu'exige la conservation des personnes et des propriétés.

Sans doute, c'est au souverain (1) à demander les contributions qui sont indispensables pour le salut commun; mais, en cela, le souverain n'exerce point un droit de propriété; il n'exerce qu'un simple pouvoir d'administration.

et fiscalia commoda contractant, et sæpè talia aut locant, aut in censum dant, aut feudum, aut indicto salario alienant, atque ista regalia volunt esse.» D'ARGENTRÉ, *Coutume de Bretagne*, titre *Des appropriances*, article 216, ch. 25, n. 2, p. 1063.

(1) Je ne crois pas avoir besoin d'avertir que le mot *souverain* est un mot général, qui s'applique au prince, au peuple, à l'assemblée, au sénat, ou à telle autre magistrature, selon la constitution de chaque état.

Pour s'en convaincre, on n'a qu'à jeter les yeux sur les maximes qui, dans tous les gouvernements sagement ordonnés, régissent l'importante matière des impôts. Aucun tribut ne peut être levé sans cause, et cette cause ne peut être puisée que dans *le bien très évident* de l'état, ou dans une *très urgente nécessité* (1). L'évidence du motif qui sollicite le subside doit être reconnue par les contribuables (2), ou par leurs représentants. Pour être légitime, la contribution doit être volontaire, *non cependant d'une volonté particulière, comme s'il était indispensable d'avoir le consentement de chaque citoyen, et que chaque citoyen ne dût fournir que ce qu'il lui plaît, ce qui serait directement contre l'esprit et le but de l'association civile; mais d'une volonté générale exprimée dans l'assemblée organisée à cet effet par la constitution du pays* (3).

L'impôt est-il établi, la perception en est-elle faite, le produit ne doit en être appliqué qu'à la plus grande utilité des contribuables eux-mêmes. Il ne peut point être détourné de sa destination (4).

Tous ces principes, consacrés par le droit public des nations, ne sont-ils pas une reconnaissance solennelle et manifeste du droit des citoyens?

Enfin, pour attribuer à l'état ou au souverain un droit

(1) Mézeraî, *Abrégé chronologique*, t. IV, p. 33.

(2) En France, sous l'ancien régime, il fallait, pour l'établissement des impôts, le consentement des états-généraux; aujourd'hui il faut une loi du corps législatif.

Dans toutes les provinces qu'on appelait pays d'états, comme la Provence, la Bretagne, le Languedoc, la Bourgogne et autres, il fallait le consentement des états. Nous trouvons les mêmes lois établies en Angleterre, en Suède, en Hongrie, dans toutes les monarchies limitées ou tempérées.

(3) J.-J. Rousseau, *Economie politique.*

(4) « Tributa commune bonum respicere debent, quia non dantur regi, nisi quatenùs persona communis et publico est, et ut in commune bonum utatur. » Suarès, *De legibus*, liv. I, ch. 7, n. 13. — Bodin, *De la république*, liv. VI, ch. 2, p. 646 et suiv.

universel de propriété ou de co-propriété sur tous les biens de l'empire, on argumente du droit qu'il a de régler ces biens par des lois. Autant aimerions-nous entendre dire que l'état ou le souverain est propriétaire de nos personnes, parce qu'il peut, par des lois, diriger et régler nos actions.

Une loi n'est point un pur acte de volonté ou de puissance, mais un acte de justice et de raison. Etre autorisé à porter des lois sur un objet, ce n'est donc point avoir le droit d'en disposer arbitrairement : c'est seulement avoir reçu la mission de statuer sur cet objet, d'après les principes qui lui sont propres, ou qui dérivent de sa nature. Le législateur qui fait des règlements sur les domaines particuliers n'est pas plus, pour cela, propriétaire de ces domaines, que ne l'est le juge qui prononce des sentences sur la même matière. Les règlements du législateur sont subordonnés au droit naturel, comme les sentences du juge sont subordonnées aux lois. Or, nous ne saurions trop le dire, les hommes ne sont réunis que pour se garantir réciproquement la sûreté de leurs biens; et ce principe, qui, loin de rendre l'état propriétaire de tout, ne le rend que défenseur et protecteur de toutes les propriétés, doit être, chez tous les peuples, l'âme de la législation. Combien il est fécond en conséquences utiles ! Il assure et il affermit toutes les possessions; il jette une lumière vive sur tous les droits et sur tous les devoirs des gouvernements ; il sert de base à la théorie de l'impôt; il prévient toutes les entreprises funestes; il est le palladium de la sûreté, de la tranquillité générale. L'orateur romain n'écartait la proposition et le danger des lois agraires qu'en soutenant que la cité n'est établie que pour conserver à chacun ce qui lui appartient.

Les états populaires n'ont jamais été plus violemment déchirés par le désordre et l'anarchie que lorsqu'ils ont méconnu ces maximes saintes et antiques (1) : qu'il ne

(1) « Si plures sunt ii, quibus improbè datum est, quàm illi quibus

peut jamais être juste ni utile d'attenter à la propriété des particuliers, par des lois ou par des règlements politiques; de dépouiller les uns pour faire passer leurs biens à d'autres, qui, bientôt travaillés par les mêmes passions, ne sauraient faire un meilleur usage de leur fortune; de tromper ainsi, en pure perte, l'industrie et la bonne foi; d'entretenir, entre les différentes classes de citoyens, un principe éternel de jalousie et de haine, et le terrible espoir de se dévorer un jour; enfin de changer l'état paisible de société, qui doit régner entre les membres de la même cité, en un état inquiet et sanglant de conquête et de guerre.

Aussi lorsque les anabaptistes de Munster, dans le seizième siècle, s'autorisant des prétendus droits de l'homme, sollicitèrent, à grands cris, un nouveau partage des biens, et cherchèrent, par leurs opinions séditieuses, à ébranler la loi fondamentale de la propriété, l'Allemagne fut menacée de la plus terrible révolution, et l'Europe entière fut alarmée. Si le droit qui compète à chaque citoyen sur les choses qui lui appartiennent n'était reconnu inviolable, que deviendrait la culture des terres, qui est si nécessaire à la propagation de l'espèce humaine, et qui ne peut être encouragée que par la sûreté des possessions et

injustè ademptum est, idcircò plus etiam valent..... Non enim numero hæc judicantur, sed pondere. Quam autem habet æquitatem ut agrum multis annis aut etiam sæculis antè possessum, qui nullum habuit, habeat; qui autem habuit, amittat? Ac propter hoc injuriæ genus Lacedemonii Lysandrum ephorum expulerunt: Agin regem (quod numquàm anteà apud eos acciderat) necaverunt; exque eo tempore tantæ discordiæ secutæ sunt, ut et tyranni existerent, et optimates exterminarentur, et præclarissimè constituta respublica dilaberetur. Nec verò solùm ipsa cecidit, sed etiam reliquam Græciam evertit contagionibus malorum, quæ à Lacedemoniis profectæ manârunt latiùs..... Sic par est agere cum civibus, non, ut bis jam vidimus, hastam in foro ponere et bona civium voci subjicere præconis.....; sed omnibus consulere....; eaque est summa ratio et sapientia boni civis, commoda civium non divellere, sed omnes eamdem æquitatem continere. » Cic., *De offic.*, lib. II.

des récoltes? Que deviendrait le commerce, qui est environné de tant de périls inévitables, et qui ne serait plus soutenu par la confiance, ce sentiment précieux qui donne l'idée de la durée des biens et du terme des peines, et qui devient le plus sûr fondement du bonheur des hommes? Que deviendraient enfin l'administration, l'ordre et la paix des empires?

Lorsque, dans les divers gouvernements, quels qu'ils soient, on veut arrêter les folles entreprises de ceux qui conduisent les affaires communes, quelle est la barrière que l'on oppose à ces entreprises? le principe salutaire que chacun doit être maintenu dans son bien, et que les chefs et les représentants des nations sont les tuteurs, et non les maîtres de nos fortunes.

C'est de ce principe que dérivent ces vérités si importantes : qu'un gouvernement ne peut hypothéquer que son revenu public; que le revenu public est le seul gage possible du créancier de l'état, et qu'il ne peut légitimement exister de revenu public que par la levée d'une imposition volontaire, juste, et proportionnellement répartie sur la masse des propriétés privées.

C'est ce même principe qui, sagement combiné avec tous les détails de l'administration publique, les réduit tous aux termes de la justice. Il modère les lois civiles; il dirige les opérations de la politique; il met des bornes aux engagements; il prescrit une certaine mesure dans les récompenses; il éclaire la bienfaisance; il commande l'économie, l'abstinence des grâces inutiles, la réforme des abus, le retranchement des dépenses superflues. Oui, dit un célèbre administrateur (1), tout s'enchaîne à une seule et même idée; idée simple, mais vaste, qui embrasse tout; idée heureuse qui communique un caractère de grandeur et presque de majesté aux plus petits objets,

(1) *V.* l'excellent ouvrage de Necker sur l'*Administration des finances de France.*

en les liant tous aux principes fondamentaux de l'association civile, dont l'éternelle équité est la première base. Malheur aux peuples et aux gouvernements qui auraient l'imprudence d'abandonner les saines maximes de la raison universelle, pour se livrer à des systèmes arbitraires d'utilité publique! Les principes de la justice universelle sont mille fois plus solides et plus étendus que les faibles et dangereuses ressources qui peuvent nous être fournies par les systèmes particuliers.

—

CHAPITRE XXXI.

Des lois pénales.

La philosophie avait fait un grand bien en provoquant des réformes salutaires dans les lois criminelles. Mais bientôt des philosophes réduisirent en problème le droit de punir. Ils proscrivirent, dans tous les cas, la peine de mort. Ils proposèrent des systèmes qui, à force d'adoucir toutes les autres peines, ne tendaient à rien moins qu'à les rendre illusoires.

On partit de l'idée qu'il suffisait d'éclairer les hommes sur leur véritable intérêt pour les empêcher de faire le mal, et que la force de l'*évidence morale* pouvait suppléer à celle des lois. *Qui peut nier*, disait-on, *la clarté du soleil en plein midi?* Qui pourra résister aux vérités utiles, quand elles auront acquis la clarté du soleil? Un gouvernement est donc tyrannique quand il préfère le droit commode de punir à la tâche plus pénible d'instruire.

La peine de mort, en elle-même, est une infraction manifeste des lois naturelles. Aucun de nous n'a droit sur sa propre vie, et moins encore sur celle d'autrui. Nous n'avons donc pu céder au souverain un droit que nous n'avons pas. Toute peine doit dériver de la nécessité. Or, peut-il jamais être nécessaire de tuer le coupable? ne suffit-il pas de l'empêcher d'être dangereux? ne peut-on pas même le rendre utile en le condamnant à des travaux publics?

Si l'on n'eût point abandonné l'observation et l'expérience, on ne se fût jamais livré à d'aussi vaines théories.

Je ne nie point les bons effets de l'instruction et des lumières; mais l'état de la société comporte-t-il que tous les hommes soient également instruits et éclairés? la multitude peut-elle se régir uniquement par des principes? les lumières peuvent-elles entièrement étouffer les passions? l'empire de la raison ne sera-t-il pas toujours balancé par celui de sens? Que peut l'évidence morale des vérités les plus utiles contre les désirs de la cupidité ou de l'ambition? Quelle force conservent les maximes les plus incontestables toutes les fois que l'intérêt personnel intervient dans leur application?

Il faudra donc toujours des lois pénales, parce que les hommes auront toujours besoin d'un frein, parce qu'ils auront toujours besoin d'être contenus par les lois. *Tendons à la perfection sans y prétendre*, et sachons que des êtres bornés et sensibles n'échapperont jamais aux erreurs et aux vices.

Est-il vrai que la peine de mort soit un attentat aux lois naturelles? Les hommes, dit-on, n'ont aucun droit sur leur propre vie, et moins encore sur celle d'autrui. Donc ils n'ont pu céder au souverain un droit qu'ils n'ont pas.

Mais dans plus d'une circonstance n'est-on pas obligé d'exposer sa vie pour la conserver? Ne peut-on pas encore tuer un injuste agresseur, quand la nécessité de la défense l'exige? Il n'est donc pas contre la loi naturelle que le souverain, chargé de la défense commune, puisse, pour le salut de tous, ce que chacun peut pour le sien propre. De là, le droit qu'a tout état de lever des armées, de déclarer la guerre, d'exposer la vie de ses propres membres, pour repousser un ennemi redoutable.

Pour être autorisé, dans le cas d'une légitime défense, à tuer celui qui veut me tuer, je n'ai pas besoin que sa vie m'appartienne; il suffit qu'il me soit permis de préférer ma vie à la sienne. Si sa vie m'appartenait, je pourrais en disposer à volonté. Or, ce droit barbare n'existe pas; et c'est précisément parce qu'un tel droit ne compète à per-

sonne, que j'ai celui d'ôter la vie à un injuste agresseur, quand je ne puis autrement conserver la mienne.

Le droit de punir de mort le malfaiteur, l'assassin, loin d'être un attentat à la loi naturelle, dérive donc essentiellement du droit naturel de la défense.

Il est des auteurs qui, en examinant la grande question que nous discutons, distinguent le droit de tuer l'ennemi dans une guerre d'avec celui de faire périr un citoyen à titre de peine. Ils rendent hommage au premier de ces droits, ils nient le second. Où est donc la raison de cette différence?

Nous n'avons, dit-on, aucun engagement avec l'étranger; nous ne vivons avec lui que sous les règles du pur droit de nature: nous pouvons donc user indistinctement, à son égard, de tous les moyens que la nature donne à chaque être pour se débarrasser d'un agresseur qui le menace. Mais le corps politique, ajoute-t-on, s'est engagé formellement à protéger la vie de ses membres. Il ne peut exiger d'eux que les sacrifices qu'ils ont consentis; et ces sacrifices, qui sont les moindres possibles, ne sauraient comprendre l'abdication de la vie.

Ce ne sont là que des sophismes. Si l'on reconnaît la légitimité du droit de la guerre contre l'ennemi du dehors, il faut nécessairement reconnaître le droit qu'a l'état d'exposer la vie de ceux de ses membres qu'il destine à combattre cet ennemi. Il est donc faux de soutenir que l'état ne puisse, dans aucun cas, disposer de la vie de ses membres; et la fausseté de cette prétention résulte du système même qui nous est opposé.

S'il y a quelque différence entre la manière dont l'état dispose de la vie de ses membres dans un cas de guerre et l'hypothèse où il en dispose à titre de peine, cette différence n'est point à l'avantage de l'opinion que nous réfutons: car les lois pénales ne menacent jamais que des malfaiteurs, au lieu que ce sont des citoyens honnêtes qui, dans l'instant d'une bataille, sacrifient leur existence au salut de la patrie.

Cependant nos philosophes n'osent contester au corps politique le droit de commander aux citoyens de défendre l'état, au péril même de leur vie. Ils sentent que, si la vie est un bienfait de la nature, sa conservation est un bienfait de la société, et que celui qui veut conserver son existence aux dépens des autres doit aussi savoir l'exposer pour eux quand il le faut.

Quand on avance que le citoyen n'a consenti que les moindres sacrifices possibles, et que conséquemment il ne peut être présumé avoir fait l'abandon de sa vie, que veut-on conclure de ces généralités? Si on en induit qu'un membre de l'état ne peut jamais être condamné au dernier supplice, on pourra en induire aussi qu'aucun membre de l'état ne pourra jamais être forcé à payer de sa personne dans les grandes occasions où le salut public est en danger : car, dans l'un comme dans l'autre cas, c'est toujours la vie des citoyens qui est compromise ; et on suppose indéfiniment qu'elle est hors du pouvoir de la cité.

Ce que l'on dit de la vie d'un criminel, on le dira bientôt de sa liberté : car, en général, un citoyen ne peut pas plus céder sa liberté que sa vie. La peine de la prison deviendra donc aussi illicite et aussi illégale que la peine de mort.

Le mal est que l'on raisonne comme si ceux qui tiennent pour la peine de mort supposaient que le citoyen fait une abdication gratuite de la vie. Or, cette idée n'est dans la tête de personne. Nous soutenons au contraire que les lois, loin d'exiger du citoyen l'abandon de sa vie, n'existent que pour veiller à sa conservation et à sa défense. Le criminel qui est condamné à la mort ne peut se plaindre de la loi qui prononce contre lui cette peine, puisque cette loi avait été faite en sa faveur. C'est pour n'être pas lui-même victime d'un assassin, qu'il avait consenti à la destruction de ceux qui se rendraient coupables d'un assassinat. Le citoyen qui, par son consentement formel ou présumé, concourt à l'établissement des lois pénales, ne fait donc aucun sacrifice personnel ; il traite à son pro-

fit; il stipule des conditions qui renforcent la garantie et la sûreté de tous ses droits.

L'auteur du *Traité des délits et des peines* se récrie sur ce que les lois des nations paraissent montrer, s'il faut l'en croire, plus de respect pour la propriété que pour la vie d'un citoyen. Nous ne savons sur quoi cet auteur peut fonder une telle observation. La vie est certainement préférable à une simple propriété; mais c'est précisément pour cela que l'on punit les crimes qui attaquent la vie avec plus de sévérité que ceux qui attaquent la propriété. Il est vrai que l'on arrache la vie à un criminel, tandis que l'on respecte ses biens; mais, avec un peu de réflexion, on entrevoit les sages motifs de cette conduite. L'existence d'un brigand, d'un assassin, est un danger pour la société; et il n'y a aucun danger à ce que ses biens passent à ses héritiers. Pourquoi donc s'emparerait-on du patrimoine de celui à qui l'on croit être obligé d'ôter la vie? Les biens appartiennent en quelque sorte à la famille. Serait-il juste de confondre les innocents avec les coupables? Pourquoi préparer peut-être de nouveaux crimes, en réduisant les enfants ou les parents du condamné à la misère et au désespoir?

Ajoutons en outre que c'est un sophisme de dire que les lois qui condamnent un citoyen à mort montrent plus de respect pour sa propriété que pour sa vie: car celui qui perd la vie perd réellement ses biens; il perd tout. Les égards et les ménagements ne sont que pour ses successeurs, qui continuent de mériter protection, et pour leurs personnes et pour leur fortune, puisqu'ils n'ont encouru aucune peine.

De plus, les citoyens sont plus fréquemment punis par des peines pécuniaires que par des peines capitales; ce qui prouve que l'on fait en général plus de cas de leur vie que de leurs autres possessions; et quand ils sont punis par la perte de la vie, c'est que des considérations impérieuses exigent ce redoutable sacrifice.

Le droit de condamner les assassins et les brigands à

des peines capitales a la même source que le droit de la guerre. L'un et l'autre dérivent du principe sacré de la défense naturelle.

Dans l'impossibilité de contester raisonnablement au corps politique le droit de prononcer la peine de mort contre les grands criminels, certains auteurs demandent si le corps politique doit faire usage de ce droit, et ils se décident pour la négative. Ces auteurs nous permettront de leur faire observer que leur système implique contradiction. Qu'est-ce que le droit qu'ils accordent à la société, si la société ne doit en faire aucun usage? N'est-ce pas détruire ce droit que d'en interdire absolument l'exercice dans le moment où l'on paraît en reconnaître la légitimité?

Cependant, suivons les raisonnements à la faveur desquels on voudrait transformer un des principaux attributs de la puissance souveraine en une vaine abstraction métaphysique.

Le crime, dit-on, est un ennemi intérieur. Il n'existe point de société là où il n'existe aucun moyen de le réprimer. Si la peine de mort est indispensablement nécessaire pour en arrêter les progrès, la peine de mort doit être prononcée. Mais où est la preuve de cette nécessité indispensable? N'y a-t-il pas des moyens plus continus, plus efficaces et moins cruels, que la mort du coupable, pour rassurer la société contre les délits ou les forfaits qui peuvent la mettre en péril? Parmi ces moyens, on place les travaux publics, la gêne, et autres peines semblables.

Il est évident que le mot *nécessité* fait ici toute la force du système; mais comment ce mot doit-il être entendu? de combien d'applications diverses et variables n'est-il pas susceptible? Il est facile, dans le silence du cabinet, de combiner des idées, de tracer des plans et de créer un monde à sa fantaisie. Faut-il exécuter, les difficultés naissent de toutes parts. Comme la mécanique a ses frottements, qui souvent changent ou arrêtent les effets de la théorie, la politique a aussi les siens.

Les lois doivent être humaines. Toute cruauté inutile

dégénère en injustice et en tyrannie; mais, pour la sûreté des bons citoyens, il faut savoir contenir et réprimer les mauvais. On doit plus aux personnes honnêtes qu'aux méchants, et il faut savoir retrancher de la société les sujets coupables que l'on ne pourrait conserver sans danger.

La multitude est loin d'adopter des maximes stables de conduite. Il faut frapper les yeux du peuple par des objets sensibles et capables de produire la plus vive impression, pour contrebalancer l'ardeur hostile des passions particulières dont l'essence est d'être opposées au bien général. Nous ne regarderons jamais comme une cruauté inutile la loi pénale qui remplira le but important sans lequel la société ne pourrait se maintenir. La cruauté la plus déplacée et la plus terrible serait celle qui, par une fausse pitié pour quelques scélérats, livrerait la cité entière au désordre et au crime. On a judicieusement remarqué que la peine de mort épargne plus de sang qu'elle ne peut jamais en faire verser.

Quand on a dit que toute peine doit dériver de la *nécessité*, on n'a point entendu parler de cette *nécessité absolue*, dans un sens *rigoureux et métaphysique*, qui exclut toute possibilité contraire, mais seulement d'une nécessité *morale* et *relative*, qui est le résultat des circonstances dans lesquelles on se trouve, et qui est fondée sur le jugement que l'on peut raisonnablement porter, quand on compare l'efficacité, plus ou moins probable, des moyens à employer, avec l'importance de la fin qu'il s'agit de remplir.

Cette *nécessité morale*, qui ne doit pas être mesurée sur l'étendue vague du possible idéal, mais qui doit être déterminée par l'expérience, par la science pratique des faits, guide bien plus sûr en politique que la science des abstractions, laisse une certaine latitude à l'arbitrage du souverain dans le choix des peines qui sont à infliger.

Dire qu'absolument parlant il n'est point de méchant qui ne puisse être rendu bon à quelque chose, et que par

conséquent les nations pourraient retrancher la peine de mort de leurs codes criminels, c'est présenter une théorie inadmissible. S'il fallait la réaliser, combien d'obstacles, combien de dangers ne rencontrerait-on pas dans l'exécution, qui ne s'offrent pas à la pensée !

Enchaînons, dites-vous, les malfaiteurs, et ne les tuons pas. Mais serez-vous bien assuré de la fidélité de leurs gardiens? n'exposez-vous pas ceux-ci à la corruption, et ne préparez-vous pas la fuite des autres? Quels traitements destinez-vous aux malheureux que vous enchaînerez? Prenez garde que ces traitements ne deviennent plus cruels que la mort même, ou qu'une trop grande douceur ne soit bien plutôt un encouragement qu'une punition pour le crime.

Les condamnés seront employés à des travaux utiles. Ne craignez-vous donc pas de plonger dans l'inaction et dans la misère les citoyens honnêtes que les mêmes travaux occupaient? Les travaux des condamnés paieraient-ils leur entretien? et s'ils n'y suffisaient pas, quelle nouvelle surcharge pour les finances de l'état, et quelle nouvelle source d'abus!

En conservant les scélérats au lieu de les faire périr, quel exemple donnez-vous aux hommes? Vous leur annoncez qu'il y aura toujours sûreté pour ceux mêmes qui, de la manière la plus cruelle, menacent la sûreté des autres; plus de sûreté même que pour les bons : car la loi, en déclarant inviolable la vie du meurtrier le plus sanguinaire, laisse toujours exposée au poignard de l'assassin la vie des citoyens paisibles et inoffensifs. Vous enhardissez le crime, quand vous croyez le punir.

L'exemple sera continu, répliquez-vous, parce que le peuple aura toujours sous les yeux *les esclaves de la peine*. Mais où les verra-t-il? A moins que vous ne fassiez, ce qui est impossible, un établissement pour les scélérats de chaque cité, vous serez forcé de les amonceler dans des dépôts publics, placés à une longue distance du lieu de chaque délit. Après le départ d'un criminel, on saura seu-

lement que ce criminel conserve la vie après l'avoir ôtée à d'autres, et qu'il va être moins infortuné que mille pères de famille honnêtes qui meurent de faim.

D'ailleurs, le système tant vanté d'une peine perpétuelle ou plus continue ne pourrait-il pas avoir le plus dangereux de tous les effets, celui d'ouvrir la porte à l'impunité? Dans le premier moment d'un crime atroce, la société tout entière est émue; il n'y a ni crédit ni richesse qui puisse arrêter les effets de l'indignation publique. Mais si le coupable est conservé dans une prison ou dans un atelier, et s'il appartient à une famille puissante ou accréditée, il finira par arracher sa grâce ou son absolution à l'autorité surprise ou lassée.

La peine de mort infligée à ceux dont le caractère et les atrocités mettent la société en péril prévient tous les inconvénients, et elle fait sur les âmes une impression qu'aucune autre mesure ne peut remplacer.

On objecte que les malheureux sont peu frappés de la mort, qui est le dernier terme de leurs maux, et que, de plus, il ne faut jamais renoncer à l'espérance de corriger les coupables, ou du moins d'opérer en eux quelque heureux changement.

Si l'on excepte quelques hommes d'une trempe particulière, tout être frémit à la seule idée de sa propre destruction. Les maux qui dégoûtent le plus de la vie ne diminuent souvent pas la crainte de la voir finir. Ajoutez à cela qu'il ne s'agit pas uniquement de rassurer la société contre les crimes de quelques désespérés, mais contre les excès auxquels les passions de toute espèce peuvent porter et ne portent que trop dans toutes les classes de citoyens.

Nous savons que quelquefois les usages, les préjugés, certaines opinions religieuses, ont inspiré à des peuples entiers le mépris de la mort. Il est de la sagesse d'un législateur d'avoir égard à ces circonstances dans l'établissement des peines. Mais, en général, la nature prévaut

partout où des institutions extraordinaires ne l'étouffent pas.

L'idée de ne pas renoncer entièrement à l'espérance de corriger des coupables est, sans contredit, très louable; mais le premier objet d'un code pénal est de les contenir et de les réprimer. Des vues, souvent imaginaires, de perfection, ne doivent pas l'emporter sur des principes d'ordre et de bien commun qui doivent être l'âme de toutes les institutions et de toutes les lois. En cette matière, la sûreté, que tous les citoyens sont en droit d'attendre, est la considération suprême à laquelle toutes les autres demeurent essentiellement subordonnées.

Les Romains qui, dans un temps, avaient abrogé la peine de mort, la rétablirent dans un autre (1). De nos jours, l'empereur Joseph II voulut abolir la peine de mort. Quoiqu'on l'eût remplacée par des peines affreuses, on ne tarda pas à s'apercevoir, surtout à Vienne, que les meurtres et les assassinats se multiplièrent d'une manière effrayante, et qu'il était expédient de revenir aux premières lois. Dans presque tous les états policés la peine de mort est admise.

Je ne dirai point qu'une nation ne doive abolir cette peine, quand elle le peut sans danger, c'est-à-dire quand les mœurs, la situation, les établissements politiques et l'esprit général de cette nation le comportent; mais poser en principe général que l'usage de la peine de mort n'est jamais licite, c'est une absurdité qui ne peut paraître soutenable qu'à ceux que l'esprit de système égare, qui s'abandonnent à de vaines idées, et qui ne connaissent ni les choses, ni les hommes.

Le chancelier Bacon, Montesquieu, J.-J. Rousseau, l'abbé de Mably, et une foule d'écrivains et de jurisconsultes,

(1) « Ultimum supplicium esse mortem solam interpretamur. » *Dig.*, L. 21, *De pœnis.*

ont opiné pour la peine de mort. Les lois des nations les plus libres et les plus éclairées prononcent cette peine. L'expérience, récemment faite par quelques gouvernements, a prouvé que, dans la situation où nous sommes, il y aurait du danger à l'abolir. Il ne faut donc pas uniquement s'occuper de ce qui peut être, mais il faut voir ce qui est.

Il résulte des principes que nous avons posés, que le droit qu'a la société de punir naît du droit naturel de la conservation et de la défense. Quand un brigand attaque ma fortune et ma vie, je puis le tuer légitimement, si, par sa perte, je puis m'arracher au danger auquel il m'expose. Quand un particulier enfreint les règles communes de la société, quand il attente à l'existence d'un citoyen, ou à celle de l'état, la société peut incontestablement user contre lui du droit qu'il aurait lui-même en pareil cas. Telle est la véritable base des lois pénales, et l'on voit que, suivant les circonstances, les lois, sans excéder le véritable droit de la société, peuvent aller jusqu'à priver de la vie ceux qui menacent la sûreté sociale.

C'est une vérité inhérente à l'essence même de l'ordre social, que le souverain seul est le juge des cas dans lesquels la peine de mort peut être employée. Nous observerons que la vengeance publique, quelque sévère qu'elle soit, épargne une infinité de maux au genre humain, en prévenant les trop fréquentes et trop sanglantes scènes des vengeances particulières, qui ne s'exerceraient jamais de sang-froid, et qui s'exerceraient toujours sans mesure (1).

Au reste, tout criminel qui périt pour un délit dont il est légalement convaincu avait trouvé jusque alors une

(1) «Idcircò tamen judiciorum vigor, jurisque publici tutela videtur in medio instituta, ne quisquam sibi ipsi permittere valeat ultionem.» L. 14, Cod., *De jud.*

protection puissante et un asyle assuré dans la loi même qui le frappe. Il périt sans pouvoir se plaindre d'aucune injustice, puisqu'il périt par un effet de sa volonté, au moins présumée. Car chaque citoyen est intéressé à se garantir de tout attentat à la sûreté publique, et cet intérêt, commun même au prévaricateur, produit le vœu général qui sollicite la peine, et qui la justifie aux yeux même du condamné (1).

(1) « Ipse te huic pœnæ subdidisti. » L. 34, *Dig.*, *De jure fisci.*
« Nam ex quo sceleratissimum quis consilium cepit, exindè quodam modo suâ mente punitus est. » L. 3, Cod., *Ad leg. Jul. majest.*

CHAPITRE XXXII.

De l'impôt.

Le commerce ne produit rien de lui-même; il n'est point créateur : c'est la terre qui produit tout. Les fonctions du commerce se réduisent à transporter et à manufacturer les productions de la terre. De là certains philosophes, connus sous le nom d'*économistes*, ont conclu qu'il ne fallait qu'un impôt unique, un impôt territorial. Ils ont proscrit tout autre mode d'imposition.

De grands administrateurs ont réfuté ce système; ils ont prouvé qu'il était trop absolu, et qu'il était surtout impraticable dans les grands états. Je n'entrerai point dans des discussions que je laisse à des hommes plus instruits. Je me contenterai d'observer que la doctrine des économistes, dans les matières d'administration, tient à la méthode de tout simplifier, de tout généraliser, et de rapporter tout à un principe inflexible; méthode dont nous avons tracé les abus en parlant des divers objets de nos connaissances.

Mais comme des faits valent mieux que des systèmes, et comme les systèmes sont presque toujours réfutés par des faits, on me saura peut-être quelque gré de présenter ici le tableau de l'ancienne administration de la Provence. Cette administration faisait peu de bruit, parce qu'elle était bonne. On jugera qu'elle méritait d'être mieux connue.

En la mettant en opposition avec la doctrine des économistes, je me suis proposé, non de répondre à des rai-

sonnements, mais de combattre les principes mal assurés d'une théorie trop absolue, par les sages leçons et par les heureux résultats d'une expérience de plusieurs siècles.

La Provence, aujourd'hui divisée en trois départements (1), était autrefois ce qu'on appelait un pays d'états. Lors de son union à la France, elle avait conservé ses franchises et sa constitution particulière.

Le pays est à la fois agricole et commerçant. Il offre des ports sûrs au milieu d'une mer orageuse; mais la stérilité du territoire y est telle, que presque partout on ne rencontrerait que des déserts, si l'industrie ne suppléait au sol, qui se refuse. Dans une position semblable, il fallait établir un régime bien doux dans la mesure, l'assiette et la levée des impôts, pour ne pas décourager des hommes qui paient à la nature plus que dans d'autres contrées le citoyen le plus surchargé ne paie au fisc.

On était parti du principe auquel les économistes ont rendu hommage, que la propriété territoriale doit être la base de toute administration raisonnable. Il existait un cadastre général connu sous le nom d'*affouagement* (2) *de la province*, pour régler la proportion dans laquelle chaque commune devait contribuer aux charges publiques, et il existait, dans chaque commune, un cadastre particulier (3) pour fixer la portion contributive des individus.

Les communes étaient affouagées, non seulement par rapport à leur richesse territoriale, mais encore par

(1) Les départements des Bouches-du-Rhône, du Var et des Basses-Alpes; plus, l'arrondissement d'Apt, département de Vaucluse.

(2) Ce cadastre était divisé en *feux*. Chaque feu annonçait une valeur convenue de cinquante mille livres. C'étaient les états qui faisaient procéder à ce cadastre par des commissaires nommés à cet effet.

(3) Le cadastre particulier d'une commune se composait de livres; une livre était de seize onces; une once se divisait en quarts et en demi-quarts: chaque livre cadastrale était de la valeur convenue de mille livres. Les administrateurs de la province nommaient les experts qui devaient procéder à la confection d'un cadastre communal, et ces experts étaient pris hors de la commune.

rapport à leur richesse industrielle et mobilière. Les individus, au contraire, n'étaient, sur le cadastre de leur commune, que pour leurs propriétés foncières, c'est-à-dire pour cette espèce de biens sur laquelle on peut asseoir des impositions fixes et directes.

La raison de cette différence est sensible. Il n'eût pas été juste que des communes telles que Marseille, Toulon, qui ne doivent point leur opulence à leur territoire, n'eussent pas contribué, dans une proportion équitable, avec les autres communes.

Marseille, par son port et par son commerce, Toulon, par son port et par ses établissements, ont une source permanente de richesses et de prospérité, sur laquelle on peut calculer pour asseoir une contribution stable. Mais les individus qui habitent ces importantes cités, et qui n'ont que des richesses industrielles et mobilières, sont exposés aux vicissitudes continuelles de la fortune. Ils peuvent même dérober aux regards publics la plupart de ces richesses, qui, par leur nature, sont invisibles. Un cadastre, qui doit avoir de la stabilité et qui doit être le résultat des forces réelles et respectives des contribuables, ne pouvait être assis sur une base aussi occulte et aussi variable.

Comment donc opérait-on, dans les communes dont il s'agit, pour répartir avec justice le poids des charges publiques? Ces charges, que l'on fixait et d'après la richesse territoriale et d'après la richesse industrielle de la commune, pouvaient-elles frapper uniquement sur les particuliers propriétaires d'immeubles? La difficulté serait insoluble dans le système d'un impôt unique sur les fonds. Mais on pourvoyait à tout par un système moins absolu et plus adapté aux besoins du public et aux ressources particulières des contribuables.

Il y avait diverses formes d'impôts : la *taille*, qui était une imposition en argent sur les fonds; l'imposition en fruits, qui était une espèce de *dîme* municipale; les droits sur les consommations, qui étaient appelés *rêves*, et une

sorte de capitation municipale appelée *capage*. C'est par la sage combinaison de ces divers modes d'impôts que l'on parvenait à faire face à toutes les nécessités publiques sans surcharger les propriétés foncières, sans offenser l'industrie, et en conservant l'égalité entre les particuliers.

S'agissait-il d'établir un impôt, le gouvernement en faisait la demande aux états. Cette demande ne pouvait se résoudre qu'en une somme déterminée. Il ne pouvait être question ni de vingtième ni de dixième, ni d'aucune autre forme de contribution. L'état a des besoins, nous lui devons des secours; mais on pensait que la forme dans laquelle ces secours doivent être fournis intéresse plus le contribuable que l'état. On laissait à la liberté tout ce qu'on ne croyait pas nécessaire au maintien du pouvoir. De là, sous quelque forme qu'un impôt ou un tribut eût été demandé, les états étaient reçus à l'abonner. L'abonnement était la conversion du tribut en une autre prestation plus douce et plus assortie aux intérêts du peuple.

Après que les états avaient consenti l'impôt, le cadastre général servait de règle à la répartition qui en était faite entre les communes, et chaque commune, pour acquitter son contingent, choisissait le mode de contribution qui lui paraissait le moins onéreux et le plus convenable; elle pouvait combiner une forme avec une autre; elle était arbitre de sa destinée.

C'est bien dans un tel ordre de choses qu'il était facile de se convaincre des inconvénients et des vices de l'inflexible système des économistes.

La taille, ou l'imposition en argent sur les fonds, était l'impôt ordinaire des communes essentiellement agricoles; il était même, dans l'universalité du pays, d'un usage plus général que tout autre impôt.

Les biens de chaque territoire étant évalués par un cadastre, on avait, dans chaque commune, tous les éléments nécessaires pour répartir la taille avec égalité. Dans un pareil cas, la taille est l'impôt qui laisse le moins

à l'arbitraire et aux abus. Il en serait autrement dans un pays où il n'y aurait ni affouagement général, ni cadastre particulier. Là, on manquerait d'éléments assurés pour répartir justement l'imposition foncière, et cette espèce d'imposition deviendrait très nuisible, si elle n'était très modérée. Car c'est déjà un grand inconvénient que ceux qui devraient moins payer paient davantage, et que ceux qui devraient payer davantage paient moins. Cela blesse la justice. Mais le mal est affreux quand il y a des citoyens qui paient trop. Alors, non seulement la justice est blessée, mais l'intérêt de l'état est compromis. En effet, *l'aisance des citoyens qui ne paient pas assez tourne toujours au profit du public; mais la ruine de ceux qui paient trop tourne à la ruine du public même.*

Aussi on veillait attentivement en Provence à ce que la règle de proportion qui était établie par le cadastre fût juste et ne s'altérât pas.

Les biens immeubles des particuliers contribuables étaient estimés à leur juste valeur. Il n'y avait d'exception à cette maxime que pour les maisons, les établissements ou les édifices consacrés au commerce ou à l'industrie.

Les maisons, soit qu'elles fussent situées dans les villes ou dans les campagnes, n'étaient encadastrées que pour la valeur du sol sur lequel elles étaient bâties.

Les établissements ou les édifices consacrés au commerce ou à l'industrie, tels que les moulins, les martinets, les pêcheries et autres établissements de même nature, n'étaient encadastrés que pour la moitié de leur valeur.

Quand le cadastre était fait, on l'exposait dans le greffe ou le secrétariat de la commune pendant un délai déterminé (1), pour que les propriétaires pussent vérifier ce qui

(1) Ce délai était de deux mois dans les petites communes et de quatre mois dans les grandes.

les intéressait, et faire réformer les erreurs commises à leur préjudice.

Pendant ce délai, les experts qui avaient procédé à l'encadastrement pouvaient eux-mêmes corriger leur propre ouvrage.

Ce délai passé, le cadastre était reçu par une délibération de la commune.

Alors la loi donnait un nouveau délai (1), pendant lequel les propriétaires, dont les réclamations n'avaient point été accueillies, pouvaient les porter à l'autorité supérieure, qui nommait de nouveaux experts pour les faire examiner; mais le cadastre était provisoirement exécuté.

Après l'expiration de ce second délai, on ne recevait plus aucune plainte, aucun recours, et rien ne pouvait plus être changé au cadastre. Les inégalités que le temps amenait ne pouvaient être réparées que lors de la confection d'un cadastre nouveau. Or, le renouvellement du cadastre ne pouvait être demandé qu'après vingt ans, qui ne commençaient à courir que du jour où tous les recours contre le cadastre précédent avaient été jugés, et on ne procédait à ce renouvellement que lorsque les deux tiers des propriétaires admis à voter sur les affaires communes en avaient reconnu la nécessité. On sentait qu'il fallait laisser respirer l'industrie, et ne pas la décourager par des changements trop fréquents, qui n'eussent été favorables qu'à la paresse, à la mauvaise culture.

On exceptait pourtant de la règle générale des vingt années les communes dont les territoires étaient traversés pas des rivières ou par des torrents qui pouvaient, à des époques rapprochées, produire des révolutions considérables dans les héritages des particuliers. On procédait, de cinq ans en cinq ans, dans ces communes, aux change-

(1) Ce nouveau délai était de six mois.

ments partiels que les circonstances locales rendaient indispensables.

De fait, il était rare que le renouvellement entier du cadastre d'une commune eût lieu plus d'une fois dans un siècle. La plupart des communes étaient régies par le même cadastre depuis un temps immémorial. On était convaincu que l'égalité entre les contribuables se rétablissait, jusqu'à un certain point, par la seule force des choses. La différence des prix dans les achats et les ventes d'immeubles effaçait insensiblement la différence qui pouvait exister dans les charges dont les immeubles étaient affectés : le commerce remplissait en quelque sorte l'office de la justice.

Quant à *l'affouagement* général de la province, on ne pouvait le changer, en tout ou en partie, que par une délibération des états.

Indépendamment de la taille en argent, on faisait usage, dans les communes de Provence, de l'imposition en fruits, espèce d'impôt foncier qui se levait par forme de dîme. M. de Calonne, lors de la première assemblée des notables, proposa d'établir cette forme d'impôt dans toute la France. Avant lui, Vauban avait proposé la même chose. L'un et l'autre prenaient à témoin de la bonté de leur système ce qui se pratiquait dans nos communes méridionales. Il est donc essentiel de bien déterminer ce qui se pratiquait dans ces communes, pour qu'on évite l'inconvénient de bâtir des maximes générales et absolues sur des exemples particuliers et subordonnés à la situation variable des contribuables.

L'imposition en fruits a des avantages qui n'on pu échapper à personne, parce qu'ils sont apparents. Elle se plie à tous les accidents qui peuvent affliger un propriétaire. Celui qui recueille beaucoup paie beaucoup, celui qui recueille peu paie peu; il n'est rien dû par celui qui ne recueille rien. Chaque propriétaire acquitte sa contribution dans le moment même où il fait sa récolte; il se libère

sans délai. On n'a pas besoin de le fatiguer par des procédures ni de le ruiner par des exécutions.

Il est pourtant vrai que l'imposition en fruits, malgré les facilités et les douceurs qu'elle semblait offrir aux contribuables, était rarement choisie par les communes de Provence. Elle n'obtenait la préférence que dans les communes obérées, dans celles qui avaient éprouvé quelque catastrophe, ou qui, par leur situation locale, étaient privées de toutes les ressources que le commerce peut administrer. En général, l'imposition en fruits n'était qu'un établissement passager auquel on se hâtait de renoncer dès que la prospérité et l'aisance commençaient à renaître.

Il faut donner la raison de ces faits, que l'on peut regarder comme de véritables expériences : car les hommes sont assez clairvoyants sur leur intérêt. Ils peuvent se tromper, ils se trompent quelquefois ; mais ils ne se trompent pas toujours. Il est permis d'avoir quelque confiance dans les choses qu'ils pratiquent constamment, surtout lorsque ces choses dépendent de leur libre arbitre, et qu'elles ont été annuellement (1) discutées et délibérées pendant une longue suite de siècles.

Un seul percepteur suffisait dans chaque commune pour la levée de la taille en argent. Ce percepteur prenait le rôle des contribuables dans le cadastre. Chacun de ces contribuables lui adressait ou lui portait son contingent dans les délais déterminés. Mais, pour la levée de l'imposition en fruits, il fallait, dans le moment même de la récolte, employer une multitude de bras qui étaient enlevés

(1) Chaque commune délibérait annuellement sur le mode d'imposition qui lui paraissait le plus convenable ; elle pouvait annuellement changer ce mode. Les contribuables qui croyaient le système d'imposition mal choisi portaient leurs réclamations à l'autorité supérieure, qui confirmait ou réformait ce qui avait été fait. En cas de réformation, la commune s'assemblait de nouveau pour délibérer sur une nouvelle forme d'imposer : car, en réformant son erreur, on ne pouvait la priver de son droit.

aux travaux ordinaires et instants de la campagne; circonstances qui quelquefois rendait sensible la pénurie des ouvriers, et qui toujours faisait renchérir leur salaire.

La perception de la taille en argent était faite moyennant une légère retenue au profit du percepteur. Elle était mise aux enchères et délivrée à celui qui proposait les conditions les plus douces. On établissait un percepteur forcé, si personne ne se présentait volontairement. L'imposition en fruits était également mise aux enchères; mais la levée de ce genre d'impôt entraînait, pour le fermier ou pour le percepteur, des dépenses mille fois plus considérables que celles attachées à la levée de la taille en argent. Il fallait des voitures, des magasins, des gardiens, des agents et des mandataires de toute espèce. Il était juste que le fermier ou le percepteur pût s'indemniser des dégâts inséparables du transport et du dépôt des denrées perçues, et qu'il pût même compter sur un gain raisonnable: car personne ne travaille gratuitement. Toutes les évaluations à faire dans le prix ou la somme d'argent que la commune stipulait pour l'acquittement de ses charges étaient plus ou moins arbitraires. Si elles étaient erronées, ce n'était communément pas au préjudice du fermier. Elles pesaient sur le contribuable, sans tourner au profit du public.

La perception de l'imposition en fruits était, par sa nature, infiniment plus contentieuse que la perception de la taille en argent. Dans celle-ci, le contingent de chaque contribuable était toujours fixe et connu, et les signes monétaires avec lesquels on acquittait ce contingent ne pouvaient offrir aucune matière à litige; il ne pouvait non plus y avoir matière à soupçon ou à fraude. Mais, entre diverses gerbes de blé ou entre divers tas de raisin, d'olives et autres denrées, il y a un choix à faire. Tous les fruits produits par un même sol ne sont pas de la même qualité. Un percepteur avide devenait très embarrassant. S'il était malveillant ou soupçonneux, il supposait des fraudes; il faisait des vérifications importunes, et des

recherches flétrissantes. La plupart des propriétaires, pour se mettre à l'abri des vexations, consentaient des abonnements, dans lesquels le fermier se ménageait souvent des avantages excessifs.

Ceux qui tiennent pour l'imposition en fruits se prévalent de la douceur avec laquelle la dîme ecclésiastique était levée. Mais ignore-t-on que le paiement de cette dîme était presque laissé à la discrétion du propriétaire? Il n'était pas permis de *rompre les gerberons*, de faire des visites dans les maisons, d'exiger des serments, ni d'établir des contrôleurs, pour s'assurer que la redevance avait été fidèlement acquittée. S'agissant d'une offrande originairement volontaire, la jurisprudence avait écarté toutes les précautions qui pouvaient inquiéter la conscience des contribuables et toutes les formes rigoureuses qui pouvaient compromettre leur tranquillité. On pensait d'ailleurs qu'il valait mieux tolérer quelques fraudes, au préjudice des ministres de la religion, déjà suffisamment dotés par les grandes libéralités de nos pères, que de jeter le trouble dans la société. Mais les tributs sont de droit étroit; ils sont nécessaires; rien ne peut les remplacer; il faut pouvoir compter avec certitude sur le revenu qui doit en être le résultat. Toute fraude serait préjudiciable à l'ordre public. Il importe donc de prendre des mesures austères pour que la perception des tributs ne soit point arbitraire. Tout *déficit* occasioné par le dol des malhonnêtes gens dégénèrerait en surcharge contre les gens de biens. Le régime de l'impôt ne pourrait donc, sans danger pour l'état et pour les citoyens fidèles, être gouverné par les principes d'après lesquels on se conduisait dans la perception de l'ancienne dîme ecclésiastique.

Mais, dit-on, il est du moins certain que l'imposition en fruits, perçue et acquittée dans le moment même de la récolte et sur les fruits récoltés, ne saurait exposer le contribuable aux exécutions ruineuses qui accompagnent si souvent la levée de la taille en argent.

Cette observation n'est que spécieuse. Quand la taille

en argent n'est point excessive, tout propriétaire la paie ou peut la payer sans gêne. S'il y a excès, le mal est alors inhérent, non à la forme de l'imposition, mais à la quotité. Tout impôt immodéré, sous quelque forme qu'on le perçoive, est désastreux.

Je conviens que celui qui doit sa contribution en argent est quelquefois en demeure, et qu'alors on est obligé de le presser par des procédures, ou de vaincre sa négligence par des exécutions ; mais cette négligence n'est presque jamais que le vice des pères de famille dérangés ou insouciants, qui méritent peu de faveur. A la vérité, des accidents malheureux peuvent, dans quelques occasions, réduire un citoyen laborieux et honnête à l'impossibilité de payer sa contribution ; mais ce citoyen a des parents, des amis ; il trouve des ressources. Quelle idée pourrait-on avoir de celui qui n'aurait su intéresser personne !

Il y a des mesures à prendre contre un percepteur qui favoriserait la négligence des contribuables pour faire tourner leur ruine à son profit. En Provence, un percepteur qui n'agissait pas dans un certain délai perdait son privilége. Par là on ôtait à ce percepteur l'espoir de s'enrichir des fautes d'autrui. Il devait discuter les fruits. La procédure à suivre dans cette discussion était sommaire et peu coûteuse.

Si, dans une commune, le territoire entier ou une portion considérable du territoire était dévastée par des inondations, par des orages, l'administration accordait des remises selon l'exigence des cas. Mais on n'avait garde de régler le système général des impositions d'après des événements extraordinaires. La prévoyance d'un administrateur ou d'un législateur doit s'arrêter au cours accoutumé des choses, et ne pas baser un plan général sur des accidents particuliers qui ne se vérifient que très rarement.

Dans le cours ordinaire des événements de la vie, il n'y a que les propriétaires négligents ou les hommes de mauvaise volonté qui soient en demeure de payer leurs impositions. Or, pour protéger la négligence et sou-

vent la mauvaise conduite, serait-il sage de donner la préférence à une forme de perception qui gêne la propriété, qui afflige l'industrie, qui rompt l'égalité, et qui aggrave le tribut de toute la part qu'il faut faire au fermier, tant pour l'indemniser de ses dépenses et de ses risques, que pour lui offrir un salaire convenable? C'est à quoi se réduit la question sur le choix à faire entre la taille en argent et l'imposition en fruits.

Je dis que la question se réduit là; et nous en serons bientôt convaincus, si nous considérons ces deux espèces d'impositions en elles-mêmes et dans leurs résultats nécessaires.

En effet, l'imposition en fruits est un sixième, un dixième, un seizième, en un mot, une quotité déterminée de la récolte du propriétaire contribuable. Un tel impôt semble, par sa forme de perception, appeler le public au partage des revenus des citoyens, et rendre même en quelque sorte le public copropriétaire des fortunes privées. Le même inconvénient ne se rencontre point dans la perception de la taille en argent. Cette perception ne viole point l'asyle de la propriété; elle n'annonce aucune sorte de communion ou de société entre le percepteur et le propriétaire; il ne s'agit pas même ici d'une pure question de forme. L'exercice du droit de propriété devient réellement moins libre dans le système de l'imposition en fruits. Car, *si la contribution est quérable*, les propriétaires ne peuvent enlever et renfermer leurs denrées avant que le fermier ait pris sa portion dans un temps donné; et si elle est *portable*, les propriétaires sont obligés de se soumettre à des précautions capables de rassurer le fermier contre les recélements et les fraudes. Dans tous les cas, le droit des propriétaires est suspendu ou gêné jusque après l'acquittement de l'impôt.

En second lieu, l'imposition en fruits sourit à la paresse et elle décourage l'industrie, parce qu'elle pèse plus sur ceux qui augmentent le produit de leurs fonds par le travail et par la bonne culture, que sur ceux qui cultivent moins bien ou qui travaillent moins. La taille en argent

invite, au contraire, les hommes à travailler; elle contribue à les rendre plus attentifs; elle excite leur prévoyance; elle n'est fatale qu'à l'insouciance et à la paresse.

En troisième lieu, la taille en argent, qui peut être exactement mesurée sur les besoins publics, et qui n'est jamais soumise à des hasards dans sa fixation, n'est jamais lésive pour le propriétaire, qui dispose librement de ses denrées, et qui ne paie jamais au fisc que ce qu'il doit payer. Il en est autrement dans le système de l'imposition en fruits. Toutes les chances du commerce et des récoltes, relativement au prix des denrées, sont étrangères aux propriétaires. Ceux-ci perdent constamment tout ce que le fermier gagne; et il faut nécessairement pourvoir à ce que le fermier gagne, si l'on veut que l'impôt soit assuré. L'établissement d'une imposition en fruits devient, à certains égards, entre la commune et le fermier, une sorte de contrat aléatoire, dans lequel on est forcé de bonifier, au préjudice des contribuables, la condition du fermier, pour ne pas exposer le public à des demandes en résiliement ou à des demandes en indemnités, qui sont plus fréquemment accueillies que condamnées.

On m'objectera peut-être que je raisonne uniquement ici dans l'hypothèse d'une imposition donnée à ferme; mais je ne crois pas avoir besoin d'observer qu'une régie aurait les mêmes inconvénients pour les particuliers contribuables, et qu'elle en aurait de plus grands pour le fisc. Car jamais une régie, quelle qu'en fût l'organisation, ne pourrait assurer ou garantir le produit de l'impôt. On ne peut confier qu'à l'énergie de l'intérêt personnel les opérations commerciales qui sont nécessaires pour tirer de l'impôt en nature tous les bénéfices dont il est susceptible.

En quatrième lieu, les grands dépôts de denrées que l'imposition en fruits place dans les mêmes mains ont tous les dangers du monopole, sans avoir les bons effets des grandes spéculations. Ces dépôts tuent le commerce en empêchant la concurrence. Les grandes spéculations ont leur siége dans les villes importantes; elles donnent

l'activité, le mouvement et la vie au commerce plus réduit qui se fait dans les petites villes, parce que les négociants qui se livrent à ces spéculations ont autant le besoin d'acquérir que celui de vendre. Une foule de petits spéculateurs se forment et se placent entre ces négociants, qui ne peuvent avoir partout une action immédiate, et les propriétaires, qui ont à vendre ou à consommer. Il existe de ces spéculateurs en sous-ordre dans chaque canton, dans chaque commune, et leur concurrence empêche les autres citoyens de manquer du nécessaire, et leur donne la facilité de disposer avantageusement de leur superflu. Cet ordre admirable est renversé dans le canton, dans la commune où un fermier se trouve forcément propriétaire d'une masse énorme de marchandises ou de denrées qu'il n'a pas eu besoin d'acquérir, et qu'il a un besoin pressant de vendre. Un tel agent paralyse le commerce local. Qui oserait entrer en concours avec lui? N'a-t-il pas dans ses mains le sort de tous les petits propriétaires et celui de tous les hommes obérés? n'est-il pas l'arbitre suprême du prix des denrées? n'exerce-t-il pas la plus dangereuse influence?

En cinquième lieu, l'imposition en fruits ne peut jamais exister comme impôt unique. Toutes les espèces de fonds ne la comportent pas. Les bois, les parcs, les pâturages, les prairies, les jardins, le sol des maisons, ne sont susceptibles que d'une taille en argent.

Enfin, il est de l'essence de l'imposition en fruits d'être inégale. Les productions d'un même territoire diffèrent, et les portions de terrain dont il se compose ne se ressemblent pas. Ici, le sol est plus fertile et il demande moins d'engrais et de culture; là, il ne peut être vivifié que par le travail le plus obstiné et par les soins les plus assidus. Il faut, à grands frais, défendre un terrain en pente contre les éboulements; on n'a point les mêmes précautions à prendre ni les mêmes dépenses à faire dans les plaines. Quant aux productions, elles varient, parce

qu'il y en a de diverses espèces, ét parce qu'il y en a de diverses qualités dans la même espèce.

Cependant s'agit-il de la même espèce de fruits, le propriétaire d'un sol ingrat n'est pas distingué du propriétaire d'un sol fertile.

En fournissant la même quantité, celui qui donne du mauvais grain paie réellement moins que celui qui donne òu qui porte des grains d'une meilleure qualité.

Quelque mesure que l'on prenne pour mettre de l'égalité entre un propriétaire de vignes et un propriétaire d'oliviers, l'équilibre ne pourra jamais être parfaitement établi, parce que la récolte des olives est sujette à des révolutions plus fréquentes, plus subites, que la récolte du vin, et que, dans le cours de ces révolutions, la différence entre le prix du vin et le prix de l'huile devient si grande, qu'aucune mesure de prévoyance ne peut l'effacer ou la faire disparaître.

Les inégalités que nous remarquons entre les propriétaires d'une même commune deviendraient encore plus sensibles entre les propriétaires de diverses communes et de divers départements.

Aussi les communes de Provence, éclairées, par la discussion et par l'expérience, sur les inconvénients de l'imposition en fruits, ne faisaient qu'un usage très sobre de cette imposition.

Vainement allèguerait-on que c'étaient les grands propriétaires qui faisaient la loi aux petits: quand il s'agit d'une question qui intéresse le droit de propriété, les petits propriétaires sont nécessairement défendus et protégés par les grands. D'ailleurs, indépendamment des vices attachés à l'imposition en fruits, il est certain que cette sorte d'imposition est plus incommode à ceux qui ont peu, et qui emploient leurs propres bras à la culture de leurs fonds, qu'aux riches tenanciers, qui ne vivent pas dans leurs domaines, qui ne les arrosent pas de leurs sueurs, qui sont moins jaloux des fruits dont ils ne sont redevables

qu'à une industrie étrangère, qui ne calculent que sur leurs rentes, et qui, en dernière analyse, n'apprécient que l'argent.

C'est l'expérience, et l'expérience seule, qui, en découvrant les inconvénients de l'imposition en fruits, avait limité à certains cas l'usage de cette imposition, et avait commandé la préférence pour la taille en argent. Il est vrai que l'on pouvait objecter contre cette dernière imposition le hasard des saisons et des récoltes; mais ce n'est point là un abus de l'homme, mais l'ouvrage de la nature elle-même, et la marche de la nature est toujours plus régulière et moins arbitraire que la conduite de l'homme.

Nous avons dit qu'en Provence il y avait encore une autre espèce d'imposition, connue sous le nom de *rêve* : c'était une perception de droits sur les marchandises et les denrées de consommation.

Dans ces derniers temps, on a beaucoup déclamé contre cette sorte d'impôt, et généralement contre tous les impôts indirects. Il faut, dit-on, une armée de gardes pour les lever. Que de vexations, que de gênes pour empêcher les fraudes! Les frais de recette sont énormes, ils dévorent une grande partie du produit. On est forcé d'établir des droits excessifs, si l'on veut qu'il entre quelque chose dans le trésor public. Des abus inévitables achèvent souvent de dévorer ce que les dépenses nécessaires d'une perception compliquée ne dévorent pas. Pourquoi donc s'exposer à tant de maux, à tant de dangers? En dernière analyse, ce sont les propriétaires du territoire qui paient tout : il faut donc leur épargner tous ces détours ruineux par une imposition unique et directe sur les propriétés territoriales.

Je ne sais s'il est vrai qu'en dernière analyse les propriétaires du territoire finissent par porter le poids de toutes les impositions, sous quelque forme qu'elles soient perçues. Je ne me livrerai point, sur cet objet, à des combinaisons abstraites, qui ne peuvent être d'aucun

usage dans la pratique, et qui ne sont que l'abus de l'art d'analyser.

Dans l'état actuel de nos sociétés, ce ne sont pas uniquement les propriétés territoriales qui fondent la richesse. Comment atteindra-t-on la richesse mobilière, si l'on n'impose que les fonds ? Tout vient de la terre, soit; mais au moins faut-il convenir que les productions de la terre se modifient de mille manières, en passant par les mains de l'industrie, et en circulant dans le monde par les communications dont nous sommes redevables au commerce. Pourquoi n'assortirait-on pas le système des impôts à tout ce que l'on voit, à tout ce qui se passe, à tout ce qui existe?

Un impôt unique sur les fonds ferait directement supporter aux propriétaires du territoire le poids des charges qui se trouvent divisées par un système moins absolu. En supposant donc que définitivement tout retombe sur ces propriétaires, il est au moins certain que le poids devient moins sensible s'il est plus sagement réparti, s'il est divisé en petites portions qui n'agissent que successivement, au lieu d'agir en masse et dans le même instant donné. Il serait physiquement impossible d'arracher directement aux propriétaires du territoire la masse de contributions qui résulte ou peut résulter de divers impôts sagement distribués et acquittés successivement et sous diverses formes.

En Provence, toute commune qui avait à la fois un grand territoire et des ressources industrielles acquittait ses charges en partie par la levée d'une taille en argent, et en partie par des droits établis sur les consommations. Les consommations de luxe étaient imposées préférablement aux consommations de première nécessité. On ne pouvait arbitrairement soulager les fonds, ni les surcharger arbitrairement. Le partage du poids des impositions entre les propriétaires fonciers et les autres propriétaires était soumis à des règles de proportion qui naissaient de la valeur comparée de toutes les richesses territoriales et mobilières.

Les droits sur les consommations étaient l'impôt principal des grandes cités, qui consomment beaucoup, qui n'ont souvent qu'un mince territoire, qui renferment une quantité considérable de richesses mobilières, et qui sont comme la patrie des étrangers. Ces droits n'étaient point onéreux au peuple : car ils n'étaient levés que sur les vendeurs, qui étaient bien assurés de n'en faire que les avances. Ils n'étaient presque pas sentis par les consommateurs, à qui on n'en faisait pas une demande formelle, et pour lesquels le tribut se trouvait confondu avec le prix même de la chose. Les ouvriers étaient indemnisés de ce qu'ils payaient indirectement sur leurs consommations, par le taux de leur salaire. Les pauvres ne souffraient donc pas. Les charges étaient adoucies, au profit de tous, par les diverses manières dont elles se modifiaient, et par l'illusion même qui s'attachait à la marche successive et imperceptible de ces modifications différentes. Elles étaient supportées par les étrangers qui venaient partager notre commerce, nos plaisirs, nos spectacles, et par ceux de nos concitoyens qui, pour multiplier leurs jouissances, choisissaient leur domicile dans les villes, ou y étaient appelés par leur intérêt.

Sous prétexte de lever des droits sur les consommations, les communes ne pouvaient donner à ferme la faculté exclusive de vendre certaines marchandises ou certaines denrées. De là, toutes les fois qu'une commune voulait établir des *boulangeries closes*, c'est-à-dire toutes les fois qu'elle voulait concentrer dans certaines personnes, moyennant une somme d'argent, la faculté exclusive de fabriquer et de vendre du pain, ces entreprises contre la liberté du commerce étaient réprimées. Les matières ouvrées n'étaient point imposables.

L'industrie est l'âme d'un état. Malgré les dons spontanés de la nature, nous sentons la nécessité de nous procurer une multitude de choses qu'elle nous refuse, et nous ne pouvons nous passer des ressources de l'art, du travail et du génie. C'est l'industrie qui vivifie tout ; c'est elle qui

nous empêche de manquer du nécessaire et qui donne un prix au superflu ; c'est elle qui rétablit l'équilibre entre les contrées fertiles et celles qui le sont moins. Mais cette industrie si bienfaisante veut, par un juste retour, jouir d'une entière indépendance. Délicate et ombrageuse, tout ce qui gêne ses opérations, ses caprices même, la captive et la blesse. Si elle peut être soumise à des subsides, ce n'est qu'à cette imposition détournée et indirecte, qui se paie insensiblement par la consommation. Le tribut qui a directement l'industrie pour objet l'offense. Celui qui l'évalue la révolte. Tantôt elle ne veut point être aperçue, et tantôt elle cherche à donner une grande idée d'elle-même. Ses prétentions varient ainsi que ses intérêts. Vouloir les fixer, c'est lui donner des chaînes ; et, comme ses talents ne sont point dépendants du sol, elle échappe aux états qui veulent la subjuguer.

Les denrées et les marchandises de *transit* n'étaient point soumises aux droits établis par les communes : on eût craint de gêner les communications, et d'en détruire l'activité.

Les droits sur les marchandises et denrées de consommation devaient être modérés. On ne pouvait en établir que de très légers sur les objets de première nécessité. Il avait été reconnu que c'est l'excès de ces droits qui force les mesures tyranniques dans la perception. Les fraudes sont peu à craindre quand l'impôt n'est pas disproportionné, parce que personne ne trouve alors son intérêt à les commettre; conséquemment, un régime simple et peu dispendieux suffit. On n'est obligé d'être atroce et méfiant que lorsque l'appât d'un gain considérable invite le commun des hommes à la contrebande, ou que les meilleurs citoyens sont forcés, par le soin de leur subsistance, à devenir malhonnêtes gens.

Le *capage,* qui était une sorte de capitation municipale, ne pouvait être employé pour l'acquittement des charges communes. Il était destiné à des réparations ou à des dépenses dont l'utilité ne se rapportait qu'à l'intérêt propre

des habitants, comme s'il s'agissait de la construction ou de la réparation d'une horloge ou d'une église. Cet impôt était odieux, parce qu'il était personnel. On n'en usait jamais dans les villes de commerce, parce que dans ces villes il eût été difficile de graduer l'opinion que l'on pouvait se former de la fortune des contribuables. Un impôt personnel sur des négociants eût été aussi injuste qu'impolitique; il aurait eu l'inconvénient d'accabler les petits marchands, de n'atteindre que très légèrement les gros, et de menacer le crédit de tous. Pour graduer les fortunes, il faut pénétrer ou supposer des secrets que le négociant ne révèle pas. On est forcé d'exercer une inquisition aussi humiliante qu'infructueuse. Les vicissitudes inséparables d'une profession aussi orageuse que celle du commerce peuvent à chaque instant rompre toutes les mesures; et tous les contribuables répugnent à un impôt qui, dans ses effets, produit encore plus d'injustices qu'il n'est injuste dans son principe.

L'impôt du timbre avait toujours été usité en Provence, comme dans tout le reste de la France. Cet impôt est commode pour l'autorité qui le perçoit, et il n'a rien d'affligeant pour le citoyen qui le paie.

L'enregistrement, connu autrefois sous le nom de *contrôle*, était également d'un usage universel. Il est recommandé, à la fois, et par l'intérêt du fisc, et par celui d'une bonne police. Il assure la vérité des contrats et des actes entre citoyens. Mais il cesse d'être utile, il devient même funeste, quand il est excessif. L'excès des droits fait que les hommes, toujours plus frappés d'un bénéfice actuel que d'un danger à venir, deviennent confiants par avarice, et compromettent leur sûreté par des conventions verbales ou cachées qui sont incapables de la garantir.

Chaque commune, relativement à ses facultés, imposait annuellement une somme déterminée pour les cas imprévus. Il en est du public comme des particuliers, qui se ruinent lorsque leur prudence ne met pas en réserve une portion de leurs revenus pour les cas fortuits.

Dans les occasions urgentes, on pouvait recourir à la voie de l'emprunt ; mais on était obligé, par la même délibération, d'établir un impôt suffisant pour faire face au paiement de l'intérêt, et pour opérer l'extinction progressive du principal. Cette sage combinaison de l'emprunt avec l'impôt assurait des ressources promptes dans les temps difficiles, qui ne permettent pas d'attendre le recouvrement toujours lent des impositions ordinaires, et elle garantissait la libération de la dette publique, sans une trop grande surcharge pour les particuliers.

L'esprit d'une sage liberté qui tend toujours à l'affranchissement des personnes avait fait établir le principe salutaire que les impositions sont réelles. Avec ce principe, on avait écarté tous les privilèges personnels. L'égale contribution aux charges publiques était une maxime fondamentale du pays. Ecclésiastiques, religieux, chevaliers de Malte, militaires, magistrats, tous avaient plié sous cette maxime ; et si nous avions encore quelques restes des exemptions féodales, la raison les minait et nous en faisait journellement justice.

Les douanes à l'intérieur étaient prohibées. Le gouvernement ne pouvait pas en établir sur notre sol. Un ancien statut proclamait la liberté du commerce des grains, et cette liberté avait eu force de loi parmi nous avant qu'on fût assez éclairé ailleurs pour en faire un objet de doctrine.

En rendant compte de ce qui se pratiquait dans les pays méridionaux de la France, je n'ai fait qu'invoquer les leçons de l'expérience contre les principes trop généraux et trop absolus de certains systèmes d'économie politique. Dans l'administration comme dans les sciences, il faut raisonner sur des faits.

—

CHAPITRE XXXIII.

Par quelles circonstances les philosophes sont-ils devenus une puissance dans nos gouvernements?

Quand nous contemplons tout ce qui se passe autour de nous; quand nous considérons les biens et les maux qui semblent avoir leur source commune dans nos connaissances et dans nos lumières; quand nous fixons nos regards sur les grands changements qui s'opèrent avec tant de rapidité, et qui ébranlent tant d'institutions à la fois, nous nous demandons, avec une inquiète curiosité : Par quelle force invisible tout système de philosophie, vrai ou faux, produit-il subitement, de nos jours, une commotion générale dans le monde?

Je crois entrevoir du moins la réponse à cette question dans le pouvoir extraordinaire que les écrivains philosophes exercent depuis un demi-siècle sur les esprits, et dans les diverses circonstances qui ont concouru à leur faire obtenir ce pouvoir.

Partout et dans tous les temps les hommes éclairés ont eu plus ou moins d'influence sur ceux qui ne l'étaient pas; mais, dans le siècle présent, ces hommes ne sont devenus une puissance que par les causes qui leur ont facilité les moyens et qui leur ont inspiré le désir de former, en quelque sorte, une corporation ou même un parti.

En général, l'esprit raisonneur divise plutôt les hommes qu'il ne les unit. L'émulation entre les savants ne produit presque jamais que des rivalités, des jalousies et des haines. Il y a bien plus fréquemment guerre que paix

entre ceux que les opinions ou les systèmes séparent, ou qui, courant la même carrière, ne peuvent se promettre les mêmes succès. Il paraît donc contraire à la nature même des choses que l'on puisse supposer entre des savants et des philosophes une union générale et imposante.

Mais si, malgré leurs divisions particulières, ces philosophes avaient ou croyaient avoir des ennemis communs à combattre; si, pour l'avancement des lumières et des sciences, la puissance publique les avait réunis en sociétés littéraires ou en académies, de manière que l'esprit de système ou de jalousie pût quelquefois faire place à l'esprit de corps, il faut convenir que l'hypothèse ne serait plus la même, et que les hommes dont nous parlons seraient avertis de ne pas oublier leur intérêt commun pour leurs querelles privées. C'est précisément ce qui s'est vérifié parmi nous. Suivons les faits.

On a vu, dans les second et troisième chapitres, comment, après la renaissance des lettres en Europe, il se forma insensiblement, dans toutes les classes de la société, des savants, des littérateurs et des philosophes. Ces hommes trouvèrent le clergé en possession de tout l'enseignement public. Les nobles dédaignaient encore d'apprendre à lire et à écrire. La multitude vivait dans l'ignorance et dans la servitude : on ne faisait guère étudier que ceux qui se destinaient à la cléricature.

Mais, quand le mouvement eut été donné, les progrès dans les sciences furent assez rapides. Ce nouveau développement de l'esprit humain effraya les théologiens, qui n'avaient eu jusque alors à côté d'eux que quelques géomètres, dont la concurrence était peu inquiétante pour la théologie. On attaqua, avec autant d'imprudence que d'injustice, de simples systèmes de physique et d'astronomie. Les philosophes souffraient impatiemment le joug; mais les circonstances ne leur permettaient pas de le secouer. Qu'eussent-ils pu faire dans un temps où tous les états étaient asservis à la domination, pour lors si excessive, de la cour de Rome?

Cependant la masse des lumières augmentait. On fonda des universités, on les dota, on les multiplia. On établit des *compagnies* de littérateurs et de savants. Ces *compagnies* eurent un institut, des assemblées, des correspondances. La république des lettres fut organisée.

Cette espèce d'organisation politique manquait aux philosophes de l'antiquité. Chacun d'eux avait son école et ses disciples; mais ils n'avaient entre eux aucun moyen de confédération; ils n'avaient point d'existence commune, avouée par la politique ou par la loi.

Ce qui manquait encore aux philosophes de l'antiquité, c'était un point de ralliement. L'école d'un philosophe rivalisait avec celle d'un autre philosophe; mais les philosophes, pris collectivement, ne rivalisaient avec personne : car les prêtres païens, qui n'étaient occupés que d'augures, de cérémonies et de rites, n'étaient pas pour eux des rivaux.

Il en a été autrement dans nos temps modernes. Le christianisme est une religion essentiellement enseignante. Le ministère des pontifes est un ministère de prière et de prédication; ils ont été envoyés pour sanctifier et pour instruire. Or, il était bien difficile qu'il ne s'établît pas des rapports de rivalité et de haine entre les ministres d'une religion essentiellement enseignante, et les philosophes, qui ont toujours aspiré au droit exclusif d'enseigner.

Cette terrible lutte s'était manifestée dès la naissance du christianisme : alors ce fut le christianisme qui l'emporta. Il combattait contre l'idolâtrie, que la philosophie ne pouvait long-temps ni raisonnablement défendre. Il imposait, par sa morale, à la philosophie même.

Dans nos temps modernes, les philosophes n'ont eu d'abord ni le courage ni même l'idée d'attaquer une religion qui, par la pureté de ses maximes et par la spiritualité de ses dogmes, avait mérité de devenir celle de tous les peuples instruits et éclairés. Mais, regardant la métaphysique et certaines parties de la morale comme des

portions de territoire qui demeuraient contentieuses entre la religion et la philosophie, ils firent quelques incursions que souvent les théologiens repoussèrent avec plus d'aigreur que de discernement et d'habileté.

La marche des philosophes était timide; mais il survenait par intervalles des événements qui les encourageaient. Voyait-on s'élever une dispute dans l'Eglise, les philosophes prenaient parti contre l'autorité. En protégeant la faiblesse contre la force, en fournissant des armes aux esprits turbulents et inquiets, ils travaillaient à leur propre indépendance. Je ne les accuse point d'un projet formé et suivi, dont l'hypothèse serait invraisemblable; mais ils étaient conduits et entraînés par ce penchant naturel à tous les hommes, qui les porte constamment à favoriser tout ce qui peut les consoler de n'avoir pas la puissance.

Comme il est plus aisé d'user de sa force que de l'arrêter, comme les hommes modérés sont infiniment plus rares que les hommes vertueux, il arrivait quelquefois que les ecclésiastiques, même les mieux intentionnés, abusaient ouvertement d'un crédit qu'ils croyaient ne jamais devoir perdre. Ils en abusaient contre les particuliers, contre les princes, contre les peuples. Il arrivait de là que les peuples, les princes et les particuliers, avaient fréquemment besoin de chercher des défenseurs et des auxiliaires. Les philosophes se montraient alors avec avantage sur la scène: ils prêchaient la tolérance; ils déclamaient contre la superstition et le fanatisme; ils ralliaient à eux tous les mécontents. Les gouvernements faisaient d'autant plus de cas de l'appui de la philosophie, que, n'osant, par respect pour la religion, se livrer à des actes de violence et de schisme, ils trouvaient commode que la philosophie sapât à petit bruit les inquiétantes et fausses prétentions de certains théologiens. Il faut même avouer que cette manière d'abattre les théologiens par les philosophes a été la plus efficace contre les dangereuses doctrines des ultramontains: car des guerres, heureuses ou malheureuses,

des hostilités d'éclat, ne détrompaient personne ; c'était toujours à recommencer. Les violences ne faisaient qu'aigrir les préjugés. Mais quand on sut employer l'art d'opposer des arguments logiques aux distinctions de l'école, des principes à des sophismes, des raisonnements solides à des textes mal appliqués ; quand on sut, avec les règles d'une saine critique, distinguer les faux documents d'avec les véritables, et ramener la religion à la sainte et majestueuse simplicité des premiers âges, on n'eut plus à redouter des condamnations vagues que la religion, mieux entendue, désavouait elle-même. Les entreprises devinrent moins fréquentes; la science désarma l'ambition; les gouvernements furent plus fermes, et les peuples plus instruits et plus tranquilles.

Ces succès donnèrent à la philosophie une autorité qu'elle n'avait point auparavant, et qu'il lui était si difficile d'obtenir chez des nations pour la plupart uniquement guerrières et militaires. On s'aperçut que, s'il fallait savoir se battre, il fallait aussi parfois savoir raisonner. Les philosophes ne furent plus regardés comme des hommes livrés à de vaines spéculations, et étrangers aux affaires de la société. Ils flattèrent les magistrats et les souverains, après les avoir servis. Ils en furent honorés à leur tour. Il y eut une sorte de coalition entre la philosophie et la magistrature séculière, entre la raison et la souveraineté.

Le clergé continua d'être le point de mire de tous les philosophes. La politique les laissait faire, même dans les états où l'on avait le plus courageusement repoussé les prétentions ecclésiastiques, parce qu'on craignait toujours de voir renaître ces prétentions, qui continuaient d'asservir des états voisins. La liberté des peuples qui avaient secoué le joug ressemblait encore trop à celle des affranchis. Nous avons vu de nos jours un bref fulminé contre le duc de Parme et les cours de Vienne et de Naples, aux prises avec la cour de Rome, sur des points qui intéressaient essentiellement la police des états.

Là où, comme en France, le clergé depuis long-temps

n'osait plus manifester de grandes prétentions, il possédait de grands biens, et il jouissait de grands priviléges. Il avait quelquefois la maladresse d'inquiéter les consciences pour des choses qui n'étaient point la religion, d'ouvrir des querelles de juridiction avec les parlements, et de braver l'autorité royale pour soutenir des concessions abusives comme des droits divins (1). Les philosophes prenaient toujours plus ou moins de part à ces querelles; ils en profitaient habilement pour accroître leur influence, en décriant celle de leurs éternels rivaux. La noblesse, jalouse des richesses et des droits du clergé, applaudissait aux déclamations de la philosophie. La nation voyait avec indifférence des dissensions étrangères à son bonheur, et qui n'avaient trop souvent de réel que l'importance avec laquelle on les traitait, ou les troubles dont elles étaient la cause. Le gouvernement n'était pas fâché qu'on lui fît justice de quelques esprits turbulents qui le fatiguaient, et il avait quelquefois intérêt de perpétuer des disputes qui faisaient diversion à d'autres objets sur lesquels il eût craint de fixer l'attention générale. Ainsi, les philosophes, réunis par un but fixe et par le conflit de tant d'intérêts divers, acquéraient peu à peu un pouvoir dont il ne se méfiait point, parce qu'il était sans appareil, mais un pouvoir tel, qu'il devait un jour miner tous les autres.

J'ai remarqué ailleurs que, depuis la découverte du Nouveau-Monde et la grande extension du commerce, tous les gouvernements ont senti le besoin d'avoir une marine et des richesses, et conséquemment que tous les esprits se sont tournés vers les sciences et les arts, parce que, dans la situation où se trouvent les diverses nations policées, aucune ne peut devenir puissante et riche, si elle ne cultive les arts et les sciences. Dans la paix comme dans la guerre, tout l'avantage, au moins pendant quel-

(1) On n'a qu'à voir les différents du clergé et de la cour, à l'occasion de l'établissement des vingtièmes.

que temps, est pour celle qui peut la première profiter d'une découverte utile, ou faire l'heureuse application d'un nouveau principe philosophique. On comprend combien cette circonstance a été favorable à nos savants, à nos philosophes modernes. Et il faut convenir que l'accroissement de considération et de crédit qu'ils ont obtenu a été bien mérité. En effet, ce sont leurs travaux et leurs succès qui nous ont encouragés à la culture des sciences et des arts, en nous donnant l'espérance bien fondée d'y réussir. « Ce qui rend les découvertes de ce siècle si « admirables, dit Montesquieu, c'est que ce ne sont pas « des vérités simples qu'on a trouvées, mais des métho- « des pour les trouver. Ce n'est pas une pierre pour l'é- « difice, mais les instruments et les machines pour le « bâtir en entier. Un homme se vante d'avoir de l'or, « un autre se vante d'en savoir faire; certainement « le véritable riche serait celui qui saurait faire de « l'or. » Il était donc naturel que, dans nos sociétés, constituées comme elles le sont, les savants et les philosophes, créateurs de toutes les bonnes méthodes, fussent portés au plus haut degré de célébrité et de gloire. Aussi on les a vus fixer l'attention des plus grands souverains; ils ont été appelés dans les cours; on s'est entouré d'eux; ils ont été consultés sur tout: l'univers est devenu comme leur patrie. Les nations rivales et ennemies, au milieu de leurs plus sanglantes hostilités, ont garanti l'inviolabilité de ces hommes, destinés à être la lumière du monde, et en qui on paraît respecter l'espèce humaine tout entière.

Dans nos gouvernements qui, par leur constitution, se sont trouvés plus intéressés à des questions de commerce et de finance qu'à des questions de mœurs, la culture des sciences exactes et les découvertes dans les arts ont opéré, en faveur des philosophes de nos jours, la révolution que l'étude et l'enseignement de la morale avaient opérée en faveur des philosophes de l'antiquité, qui vivaient dans des républiques où les mœurs étaient si né-

cessaires aux hommes libres, et où les arts, peu avancés, étaient abandonnés à des esclaves.

Lorsque notre philosophie moderne n'osait, sur les points de morale, entrer en concurrence avec la religion, et qu'elle était réduite à quelques systèmes de métaphysique ou à de vaines hypothèses, on rencontrait, par intervalles, quelques hommes qui faisaient plus de bruit que d'autres et qui se montraient avec éclat. Mais la vénération que l'on témoignait à ces hommes n'était que le respect superstitieux de l'ignorance ou de la fausse science pour des choses qu'on n'entendait pas. Le public ne pouvait prendre une véritable part à des discussions aussi vaines qu'inintelligibles; et c'était un grand mal pour les philosophes eux-mêmes, quand une politique timide s'en mêlait. Tout changea quand la curiosité, réveillée par de grands intérêts, fut appliquée à des objets dont la connaissance fut liée à la prospérité des nations et des empires. D'abord la philosophie, jusque là releguée dans une région inconnue, eut l'air de venir habiter avec nous. Les philosophes abandonnèrent leurs recherches contemplatives; ils échangèrent des idées contre des faits, des chimères contre des réalités; ils sentirent davantage la nécessité de leur association et de leurs efforts communs. Car, si l'on peut marcher seul quand on croit n'avoir besoin que de se livrer à ses propres spéculations, on sent qu'il est nécessaire de vivre en communion avec d'autres quand on s'occupe de choses où les connaissances de chaque savant ne peuvent être garanties que par les observations et l'expérience de tous. Au scandale des disputes succéda l'heureux concours des lumières. La science fut moins isolée et mieux affermie. Il se forma une espèce de coalition indélibérée entre les hommes éclairés de toutes les parties du globe. Cette confédération universelle resserra les liens particuliers de fraternité qui existaient déjà entre les savants d'un même état. L'imprimerie assura et étendit les communications, et l'on vit s'opérer les prodiges qui ont si fort rehaussé la philosophie de notre siècle.

Les sciences morales étant le principal, et j'ai presque dit l'unique objet de la philosophie des anciens, ceux qui se livraient à ces sciences quittaient ordinairement la société et les affaires pour se retirer dans leurs écoles et ne parler qu'à leurs disciples. Leurs divers systèmes de doctrine étaient des espèces de religions civiles, qui étaient plutôt faites pour influer sur les actions de l'homme que sur celles du citoyen, et qui se proposaient plus directement le bonheur des individus que celui de la cité. Nos philosophes modernes, au contraire, livrés à des sciences qui leur donnent sans cesse des relations avec le dehors, ont été forcés de s'arracher à leur solitude pour se répandre dans la société. Ils ont eu besoin de l'appui de la richesse pour des expériences coûteuses, et de celui de l'autorité pour des entreprises qui ne pouvaient être encouragées que par elle. De plus, une découverte dans les arts faisait souvent ressortir quelque abus dans le gouvernement. Chaque nouvelle méthode que l'on découvrait donnait la solution de quelque problème d'administration économique. Insensiblement les rapports entre la philosophie et la puissance se sont multipliés, et, sur une foule d'objets, sans partager le pouvoir législatif, les philosophes ont été tout à coup associés à l'esprit de la législation.

A la vérité, si l'on pense que l'on accourait de toutes parts pour entendre les leçons des philosophes de l'ancienne Grèce, et que des cités entières se faisaient honneur d'être comptées parmi leurs disciples; si l'on pense que quelques uns de ces philosophes ont été les législateurs de leur patrie, et que d'autres ont donné des lois à des peuples étrangers, on trouvera bien difficile que nos philosophes modernes puissent, au moins pour le crédit et pour l'influence, soutenir le parallèle avec de tels hommes. Mais c'est ici qu'il faut avoir égard à la distinction des mœurs et des temps, si l'on veut être raisonnable et juste.

Je ne disconviens point qu'aucun philosophe moderne

n'a personnellement atteint le degré de considération et de gloire auquel certains philosophes de l'antiquité sont parvenus. Mais les circonstances ont tout fait. Il était plus aisé de faire sensation dans les petites cités d'autrefois que dans nos grands empires. Les anciens ne connaissaient point l'art de l'imprimerie ; ils n'avaient aucun des moyens d'instruction que nous avons. Les communications entre les villes, entre les peuples, n'étaient point ouvertes comme elles le sont. Les vérités et les connaissances ne pouvaient se propager avec la même rapidité ni avec la même certitude. Il semble alors qu'avec de plus grandes ressources nos philosophes modernes auraient dû obtenir de plus grands avantages. Et effectivement, ils ont eu en masse plus de succès réels pour la propagation des lumières, en général, mais beaucoup moins pour leur gloire personnelle. C'est la nature, c'est l'étendue, c'est la grandeur même de nos moyens, qui a produit cette différence dans les résultats.

Autrefois, pour avoir les secrets de la science, on était obligé de recourir directement à celui qui la professait ; ses pensées ne circulaient qu'avec ses paroles ; il fallait arriver jusqu'à la personne, si l'on voulait connaître la doctrine. De là, on entreprenait des voyages de long cours pour pouvoir assister aux leçons publiques d'un philosophe. Des milliers d'hommes s'ébranlaient pour entendre parler un seul homme. Cet homme rendait ses oracles de vive voix. Ses discours étaient écoutés en silence et recueillis avec soin. La mémoire des auditeurs n'en conservait que ce qui avait frappé leur esprit ou remué leur âme. Les étrangers rapportaient chez eux des sentiments d'admiration qui ne s'effaçaient plus. Le nom de l'orateur était dans toutes les bouches, et ses maximes dans tous les cœurs.

Depuis la découverte de l'imprimerie, chacun peut s'instruire chez soi. On lit, et on n'a plus besoin d'entendre. Comme on imagine que les écrits d'un homme nous offrent la partie la plus satisfaisante et la plus dis-

tinguée de lui-même, on est peu curieux, quand on a le livre, de s'enquérir de l'auteur, quoiqu'on ait très judicieusement observé que les bons auteurs valent toujours mieux que leurs livres.

Celui qui écoute a plus les dispositions d'un disciple; celui qui lit a plus les dispositions d'un juge. Le premier se laisse souvent entraîner, le second ne se laisse pas toujours convaincre.

Les principaux avantages de l'éloquence sont perdus pour le simple écrivain. Les anciens philosophes étaient donc plus heureux de n'avoir qu'à parler, que les nôtres de n'avoir qu'à écrire.

Autrefois, les talents et la science demeuraient constamment la propriété de celui qui les possédait, et qui n'avait que des moyens limités de faire participer les autres à ses propres richesses; il portait tout avec lui-même; il ne pouvait, pour ainsi dire, se séparer de son trésor. Il était personnellement la décoration de sa patrie, et un vrai bien public pour le genre humain. Ses ouvrages ne faisaient point oublier sa personne, car sa personne était nécessaire à son enseignement et à ses ouvrages. Sa mort était une calamité; et, selon la belle expression de Corneille, *l'univers entier décroissait en le perdant.* Aujourd'hui l'imprimerie met tout en communauté. La personne d'un écrivain n'est plus rien : ses écrits sont tout. Il vit souvent ignoré, dans un triste réduit; si on le rencontre, on croit toujours le trouver inférieur à lui-même. Aussi on ne voyage guère aujourd'hui que pour voir des statues, des monuments, des ruines; tandis qu'on voyageait autrefois pour voir des hommes.

Dans l'antiquité, la célébrité d'un philososophe commençait avec sa vie; chez nous, elle ne commence souvent qu'après sa mort. La raison en est qu'un philosophe, enseignant publiquement dans son école, avait un auditoire, et pouvait commander l'attention, le respect, la faveur; au lieu que des écrits, jetés dans le public, ne trouvent pas toujours des lecteurs, et qu'ils sont rarement

accueillis par les contemporains comme ils doivent l'être un jour par la postérité.

Enfin, dans l'antiquité, où les moyens d'instruction étaient difficiles, et où il fallait être riche de son propre fonds, on cherchait bien plus à être instruit qu'à instruire. Il y avait beaucoup de disciples, et peu de maîtres. Les réputations, les systèmes, les bonnes idées, étaient moins exposés à vieillir. Aujourd'hui un ouvrage, un système, est à peine publié, qu'une multitude d'auxiliaires, d'annotateurs, d'écrivains, s'en emparent pour en faire des extraits, des abrégés, ou pour y ajouter de volumineux commentaires. Les idées circulent promptement, mais déjà l'auteur principal est oublié. D'autres idées succèdent bientôt aux premières. On réfute, on contredit, on discute. Les écrits du jour font perdre de vue ceux de la veille, qui, à leur tour, sont écartés par ceux du lendemain. L'influence d'un homme et sa doctrine ne font jamais que passer. C'est ainsi que l'imprimerie, qui a été si utile à la philosophie, est devenue si fatale à la réputation et à la gloire personnelle des philosophes.

On entrevoit actuellement pourquoi les philosophes anciens jouissaient individuellement d'une si haute considération, et pourquoi certains d'entre eux ont obtenu une influence à laquelle celle d'aucun de nos philosophes modernes ne peut être comparée. Cependant, de nos jours, la philosophie a eu également ses *Lycurgue* et ses *Solon* : Guillaume Penn a fondé une colonie; Locke a fait des lois pour la Caroline; les Corses ont invité J.-J. Rousseau à leur donner une constitution, et les Polonais l'ont consulté sur les réformes à faire dans leur gouvernement.

Mais, quand je parle des philosophes anciens et modernes, pour fixer la mesure de leur influence respective, je n'entends pas comparer tel ou tel philosophe moderne à tel ou tel philosophe de l'antiquité. Je parle des philosophes en général, c'est-à-dire des philosophes considérés comme formant une classe déterminée. Or, je soutiens que les philosophes n'ont fait corps que de nos jours: car les

philosophes égyptiens n'étaient que des prêtres. Leur force était celle de la religion. Chaque philosophe grec était chef d'une espèce de secte. Mais les philosophes grecs entre eux ne formaient point de secte. Dans la république romaine, il n'y avait point de philosophes, selon le sens que nous attachons à ce mot. Il n'y a eu de philosophes à Rome que sous les empereurs. Je soutiens que c'est parmi nous seulement que les philosophes ont formé une classe, et qu'ils sont devenus, en masse, une véritable puissance dans l'état.

J'ai indiqué les principales causes de ce phénomène, dans les rapports communs de rivalité qui existaient entre les philosophes et un clergé essentiellement enseignant, qui s'élevait au-dessus d'eux ; dans l'organisation des savants et des gens de lettres en compagnies ou en sociétés littéraires ; et finalement, dans l'espèce de connaissances auxquelles nos philosophes se sont particulièrement livrés, connaissances presque toutes liées à des objets de prospérité publique et aux affaires de la société. Il s'agit de suivre, dans ce moment, tous les effets que ces causes principales, séparément ou ensemble, ont produits, et de démêler les causes accessoires qui s'y sont jointes.

La rivalité permanente des philosophes et des prêtres communiqua à la première de ces classes d'hommes la force d'un véritable parti. On devint intolérant en prêchant la tolérance, et une sorte de fanatisme philosophique sortit des cendres du fanatisme religieux, qui s'éteignait de jour en jour. On eût dit qu'à mesure que les ecclésiastiques devenaient plus raisonnables, les philosophes l'étaient moins. La passion de ces derniers contre le clergé croissait avec leurs succès. Ils n'avaient d'abord attaqué que les abus des ministres de la religion, quelques uns attaquèrent la religion même, et ce mal, le plus grand que l'on puisse faire, ne peut être compensé par aucun bien.

Les magistrats, les gouvernements, qui craignaient encore l'ancienne puissance du clergé, et qui ne s'occupaient

que de la leur, virent avec assez d'indifférence les premiers coups que l'on portait aux vérités chrétiennes. On brûlait les livres, on traitait les personnes avec courtoisie. Le clergé, de son côté, rassuré sur son existence religieuse par sa grande existence politique, n'était pas frappé autant qu'il aurait dû l'être de la nouvelle guerre qu'on lui déclarait. Il n'opposa que les censures, les condamnations *in globo*, les refus de sacrements ou de sépulture. Il réveillait par là d'anciennes jalousies, sans repousser efficacement les nouvelles erreurs; les philosophes crièrent à l'oppression. Ils dirent aux magistrats : *Brûler n'est pas répondre.* Ils dirent au clergé : *Les fidèles vous demandent des preuves, et non des condamnations, qui ne prouvent rien.*

On voulut par intervalles user de violence, pour arrêter par des exemples imposants la licence des écrits et des libelles irréligieux. Mais depuis que l'hérésie avait divisé les états chrétiens, on ne pouvait, pour cause de religion, être persécuté dans un pays, sans trouver protection dans un autre. Il y eut des villes d'asyle pour les philosophes. Genève devint à la fois l'atelier et la patrie de Voltaire. Tout était librement imprimé à Amsterdam et dans quelques autres cités importantes. L'irréligion circulait avec le commerce. Des corps entiers de nation embrassaient la défense d'un écrivain qui leur paraissait opprimé. On proclamait, dans une grande partie de l'Europe, la liberté la plus absolue de conscience. Les gouvernements, qui auraient voulu s'opposer à ce torrent, et qui s'aperçurent que déjà, pour certains objets, le ressort de la force était usé, se consolèrent de leur impuissance par leur inaction, sans daigner s'enquérir si la force était réellement l'unique moyen que l'on pût employer pour gagner, pour conduire, pour ramener les hommes.

Afin de tempérer l'esprit d'indépendance et de hardiesse que manifestaient les philosophes, on multiplia, dans les sociétés littéraires de France, les membres choisis dans les premiers ordres de l'état, c'est-à-dire les prélats, les ducs, les gouverneurs de provinces et autres personnages

importants. L'opération ne répondit pas aux vues qu'on s'était proposées. Les philosophes ne devinrent pas courtisans, à la manière désirée par la cour; et les courtisans se façonnèrent à la manière des philosophes. Cela devait être. L'esprit du temps l'emporta. Comme autrefois des monarques puissants avaient quitté le sceptre, et s'étaient ensevelis dans un cloître, ainsi, par la nouvelle direction que le goût des arts et des sciences avait donnée aux pensées des hommes, on avait déjà vu la reine Christine de Suède abdiquer la couronne pour vivre uniquement comme femme savante. Pierre Ier, empereur de toutes les Russies, était venu travailler pendant plusieurs années comme simple apprenti dans les arsenaux de la Hollande. Sous nos yeux, Frédéric II, roi de Prusse; Catherine II, impératrice de Russie; Joseph II, empereur d'Allemagne; Léopold, grand-duc de Toscane, faisaient publiquement asseoir la philosophie sur le trône. Comment de simples prélats, de simples gentilshommes, n'eussent-ils pas été sensibles à cette réputation philosophique qui flattait les souverains eux-mêmes?

D'abord, ce ne fut que la vanité qui, dans l'épiscopat, dans la noblesse et dans les cours, gagna des disciples à la philosophie. Bientôt une ambition plus réelle se joignit à la vanité. J'ai dit que nos philosophes modernes, essentiellement occupés d'objets liés à la richesse des empires, avaient des rapports habituels avec les gouvernements; ils entreprirent de diriger l'autorité dans presque toutes les questions d'administration publique. Dans ces questions, ils étaient souvent divisés, entre eux, de système et d'intérêt; mais tous se réunissaient à vouloir être les tuteurs de la puissance. Depuis long-temps, en France, il n'y avait plus d'assemblées nationales ou politiques. Les nobles, les grands, s'estimèrent trop heureux de pouvoir, comme philosophes, s'assurer une influence qu'ils avaient perdue comme citoyens. Toutes les opérations du gouvernement, toutes les nouvelles lois, furent hautement discutées dans les cercles, dans les académies, dans les rassemblements d'économistes ou d'encyclopédistes, et

l'on vit s'élever une sorte de magistrature séculière, qui jugeait les lois, les ministres et les princes, qui se donnait l'initiative dans la réforme de tous les abus, qui blâmait sévèrement le mal pour se rendre populaire, qui savait même censurer le bien lorsqu'elle ne l'avait point recommandé, qui aspirait à devenir le régulateur de tous les pouvoirs, et dont les oracles semblaient être ceux de la raison universelle.

Un tel ordre de choses ne pouvait naître dans les républiques de la Grèce et de Rome, parce que, dans ces gouvernements, la puissance, au lieu d'être exclusivement dans les mains d'un seul ou de quelques uns, était dans les mains de tous, et qu'il ne restait rien à faire à la philosophie pour la liberté. De là je remarquerai que, même de nos jours, plus les gouvernements ont été libres par leur constitution, moins les philosophes ont réussi à y former une classe particulière et dominante. Ainsi, en Angleterre, les philosophes n'ont jamais formé une secte. Ils n'ont jamais pu y rivaliser avec l'autorité, parce que la majesté des délibérations nationales, et l'espoir ou la facilité qu'avaient tous les hommes influents de participer légalement à ces délibérations, prévenaient ou paralysaient toutes ces associations isolées, qui ne pouvaient avoir la même faveur ni la même majesté, et qui demeuraient étrangères au corps de la nation. Ce que je dis de l'Angleterre, je le dis de la Suisse, des Provinces-Unies de Hollande, et de tous les pays qui jouissaient d'une certaine liberté politique. Mais les philosophes étrangers, qui avaient plus de considération que d'influence proprement dite dans leur patrie, devenaient d'utiles auxiliaires pour les nôtres, qui étaient, dans leur pays, la seule classe d'hommes enseignante et délibérante sur tous les objets qui pouvaient intéresser le public.

On m'accuserait de partialité pour ma nation si j'osais dire que la philosophie (1) est née en France; mais je dirai

(1) Voy. sa définition, tome 1er, chap. 1er, de cet ouvrage.

que c'est en France que les circonstances ont le plus favorisé la domination des philosophes.

Dans cette vaste monarchie, les premiers ordres avaient plié sous l'autorité royale; les restes de l'ancien gouvernement germanique avaient entièrement disparu; la nation, sous un climat heureux, et sur un sol fertile, était parvenue au plus haut degré de civilisation; ses maîtres étaient aussi jaloux de son amour et de son estime que de leur propre puissance. Les lumières, la politesse des mœurs, l'esprit de société et celui des affaires, devinrent des barrières contre le pouvoir absolu. C'est bien dans un tel pays que les philosophes, dépositaires naturels de toutes les connaissances, et juges suprêmes de toutes les réputations, semblaient, au défaut de toute représentation nationale, être invités à remplir l'office d'une sorte de tribunat. Ils le firent. Leurs efforts furent secondés et encouragés par la conduite de ces cours souveraines, connues sous le nom de *parlements*, que le despotisme des ministres menaçait souvent, et qui étaient obligées de chercher une force dans l'opinion; ils le furent par la destruction des jésuites, auxquels succédèrent, pour l'éducation de la jeunesse, des laïques ou des congrégations libres, toujours moins prévenues en faveur des *préjugés*, moins dominées par l'esprit de corps, et toujours plus disposées à suivre l'esprit général de leur siècle qu'à se donner un esprit particulier. Les efforts des philosophes furent encore secondés par la décadence de tous les ordres religieux, dont l'avilissement fit refluer dans le parti philosophique tous les esprits ardents et inquiets que le cloître absorbait autrefois; par la fausse politique de nos monarques, qui, voulant à la fois profiter de la religion, et n'avoir point à craindre ses ministres, cherchaient, par mille distractions temporelles, à les détacher de tout intérêt spirituel, et trouvaient plus facile de les corrompre que de les contenir; par le discrédit dans lequel était insensiblement tombée l'éducation des colléges, et qui engagea les gens riches et puissants à prendre, pour leurs

enfants, des instituteurs particuliers, que les philosophes formaient et distribuaient dans les familles; enfin, par la facilité que donna l'imprimerie de publier des journaux, des pamphlets, des écrits de toute espèce, et d'imposer ainsi aux petits comme aux grands de la terre.

La corruption des mœurs descend du prince aux sujets; l'influence de l'opinion monte des sujets au prince. Ce fut donc une bien grande puissance que celle dont les philosophes se trouvèrent investis, puisqu'elle s'exerça sur la nation tout entière, et par elle sur le souverain lui-même.

Si, à la vue de l'immense et active influence que les philosophes de France ont eue dans les affaires de la religion et dans celles de la politique, l'on me demande pourquoi cette influence philosophique, qui a paru se montrer et se répandre partout, n'a pourtant pas opéré les mêmes effets dans d'autres grandes monarchies de l'Europe, je crois pouvoir en donner la raison.

En France, le servage a été détruit plus tôt qu'ailleurs; les fréquents débats de l'autorité royale avec les seigneurs feudataires, la vivacité, le courage, l'industrie et la légèreté même de la nation, avaient précipité cette révolution importante. Après l'affranchissement des communes par Philippe-Auguste, et après l'introduction du tiers-état dans les états-généraux par Philippe-le-Bel, le peuple français prit un essor rapide. Il se civilisa, et il commençait à s'éclairer, tandis que, dans les autres grands états, les peuples continuaient à languir dans l'esclavage et dans la barbarie. Je crois avoir dit que l'esprit militaire et certaines idées de chevalerie avaient long-temps fait dédaigner à la noblesse française la culture des lettres. En conséquence, quand il fallut être lettré pour pouvoir conduire les affaires, on fut obligé d'abandonner à ceux qu'on appelait alors le *tiers-état* (1) tout ce qui était police, administration,

(1) Voy. Loyseau dans son *Traité des seigneuries*.

justice et finances. L'indolence et la corruption des cours, l'habitude paisible du pouvoir, le temps qu'il faut donner à l'intrigue, l'intérêt que l'on a presque toujours de tenir les princes dans l'ignorance, la crainte que l'on a ordinairement pour les hommes de mérite, écartent assez constamment du trône les vertus, les lumières et les talents. Le concours de toutes ces circonstances fit que la nation était déjà très avancée, lorsque le souverain et la cour l'étaient moins; en sorte qu'à l'époque de l'étonnante révolution qui s'opéra dans les esprits, et que tant de causes avaient insensiblement amenée, la nation eut le sentiment profond de sa force, et le gouvernement n'eut que le secret de sa faiblesse; la puissance fut, pour ainsi dire, conquise par la philosophie.

Il en arriva autrement dans les états où le peuple n'était encore qu'ignorant et esclave. Là, les princes furent les premiers à portée de profiter des lumières qui commençaient à se répandre chez les peuples voisins ou éloignés. Leurs sujets, sans communication avec les nations éclairées, demeuraient ensevelis dans les plus épaisses ténèbres. Là, l'autorité continua d'être l'arbitre suprême de ses propres opérations. Ainsi, Pierre Ier, empereur de Russie, était philosophe, tandis que ses sujets n'étaient pas encore des hommes. Il bâtit une capitale avant d'avoir une nation. Nous avons vu de nos jours Joseph II, voulant affranchir ses peuples de l'autorité que la cour de Rome exerçait dans quelques provinces, trouver en eux plus d'obstacles que dans la cour de Rome elle-même. Ces princes ne pouvaient opérer les moindres réformes, tandis qu'en France, l'autorité, entraînée par l'opinion publique, n'opérait jamais assez de réformes et d'innovations.

L'Allemagne compte depuis long-temps des savants et des philosophes célèbres. Mais dans une vaste contrée partagée en une foule de petits gouvernements divers, ces savants et ces philosophes s'occupaient plus de leur considération personnelle que d'une influence dont ils n'avaient pas même l'idée. Vivant dans les petites villes, et

ordinairement pourvus de quelque chaire de professeur, ils étaient plus flattés d'attirer un grand concours d'étudiants dans leurs écoles que travaillés de l'ambition de former des prosélytes dans la société. Leurs ouvrages, presque toujours écrits dans une langue morte ou étrangère, ne pouvaient devenir populaires; ils avaient plus de relations avec le dehors qu'avec l'intérieur de leur pays. La *métaphysique* et la *jurisprudence* étaient les principaux objets de leurs recherches, et, dans ces deux grandes sciences, ils étaient avertis, par leur situation, de ne professer que ce qui pouvait être publiquement et légalement enseigné dans les universités : ils étaient plutôt les prêtres que les censeurs de la législation.

Je sais que l'Allemagne a été le berceau de presque toutes les sectes religieuses, et que l'on s'y exalte facilement pour des opinions; mais cette disposition même a bien plus contribué à diviser les philosophes allemands qu'à les coaliser. De là, leur peu d'influence dans l'administration des gouvernements et dans les affaires politiques.

Je ne parlerai point des *illuminés*. D'après la procédure qui fut faite contre eux en 1785, et qui a été rendue publique, l'association des illuminés serait moins une société d'hommes instruits qu'une conspiration. Je ne ferai jamais le tort à la philosophie moderne de compter, parmi les moyens qui ont fondé sa puissance, des machinations ténébreuses qui lui sont certainement étrangères. Je ne parle et je ne puis parler que de cette philosophie, pour ainsi dire ostensible, dont la marche n'a d'abord été que le développement de la raison humaine elle-même, et dont, conséquemment, l'influence n'eût jamais été qu'utile, s'il était possible que les philosophes n'eussent pas leurs préjugés et leurs passions, comme les autres hommes, et qu'ils fussent moins dépendants qu'eux de toutes les séductions qui les environnent.

CHAPITRE XXXIV.

De l'influence réciproque des mœurs sur les faux systèmes de philosophie, et des faux systèmes de philosophie sur les mœurs.

J'ai rendu compte, dans le chapitre précédent, des diverses circonstances qui ont successivement accru la considération et l'influence des savants et des philosophes. Si cette influence et cette considération ont accrédité les vérités utiles, elles ont aussi favorisé la propagation des erreurs. Mais, dans le nombre de ces erreurs, il en est qui n'eussent jamais germé dans la tête des philosophes qui les ont publiées, ou du moins qui n'eussent jamais prospéré dans le public, si elles n'avaient été préparées et soutenues par l'esprit général et par les mœurs du temps.

Chacun vit dans son siècle : Descartes, Newton, Pascal, Leibnitz, ont vécu dans des temps où la religion conservait encore une grande force ; ils ont été religieux. L'athéisme de Spinosa n'a point fait d'athées. La philosophie de cet auteur n'eut aucun succès réel dans le moment où elle parut. De nos jours, quelques plaisanteries de Voltaire ont fait un peuple d'incrédules. Les mauvaises idées, ainsi que les bonnes, ne s'établissent avec promptitude et avec facilité qu'autant qu'on est préparé à les recevoir. Ce qui est mauvais n'est pas toujours contagieux, comme ce qui est bon en soi n'est pas toujours convenable.

Ce serait donc une injustice d'imputer à la philosophie nos vices, nos désordres, nos infortunes, en fermant les yeux sur les diverses causes qui ont concouru à corrompre les mœurs et la philosophie même.

Trois choses, qui n'ont point échappé aux observateurs judicieux, caractérisent principalement notre siècle : l'esprit de découverte et d'invention, l'esprit de commerce et l'esprit de société. On sait comment ces choses sont nées parmi nous. On ne peut nier qu'elles n'aient été trois grandes sources de civilisation et de bonheur. L'esprit d'invention et de découverte a augmenté nos connaissances et nos moyens; l'esprit de commerce nous a délivrés d'une foule de préjugés destructeurs et il a multiplié nos richesses; nous sommes redevables à l'esprit de société des agréments de la vie. Mais il est dans la nature du cœur humain d'être plus sage et plus heureux dans la médiocrité que dans la haute fortune : cela est vrai pour les peuples comme pour les particuliers. La prospérité des individus n'est souvent qu'un écueil pour leur repos et pour leur vertu. Trop souvent aussi les progrès rapides d'une nation et sa prospérité sont un danger pour ses institutions et pour ses mœurs.

Quel était l'état des nations avant que le commerce eût donné un grand essor à l'industrie, aux sciences expérimentales et aux arts utiles, et avant que le désir et le besoin de la richesse eussent fait naître tant d'autres besoins et tant d'autres désirs? On ne connaissait que le sol qu'on occupait; on ne voyait rien au-delà de ce qui existait sur ce sol. Ceux qui s'étaient partagé le territoire étaient à la fois maîtres de la terre et des hommes. Les grands propriétaires de fonds laissaient un espace immense entre eux et les hommes qui ne possédaient rien ou peu de chose. Ces derniers n'avaient presque aucun espoir d'acquérir; les autres n'avaient que l'ambition de conserver. De là, chacun se bornait à vivre dans la situation où sa naissance l'avait placé. Comme les priviléges, les droits et les biens, étaient originairement venus de la puissance des armes, la profession militaire était la première de toutes; on dédaignait toutes les autres professions; le clergé seul obtint un crédit que la religion arracha à la force. Ceux d'entre les citoyens qui s'étaient voués au service de la

justice, ou à la culture des arts (en petit nombre) que l'on connaissait alors, étaient d'autant plus attachés à leurs devoirs ou à leurs travaux, que tout semblait leur imposer la nécessité de s'y renfermer. La multitude n'était rien. Dans un pareil ordre de choses, il devait y avoir moins de mobilité dans les idées reçues, plus de simplicité et de stabilité dans les mœurs, parce qu'il n'y avait presque jamais de révolution dans les rangs ni dans les fortunes.

Cette sorte d'immobilité physique et morale disparut insensiblement, quand les grandes découvertes et les grands événements qui, depuis le milieu du quinzième siècle, se succédèrent avec tant de rapidité, eurent donné une violente secousse au monde. Je crois avoir dit ailleurs comment alors l'esprit humain s'agita en tout sens, comment les sciences et les arts se propagèrent, comment le commerce s'étendit, et enfin comment tout se modifia d'après le nouvel ordre de choses qui naquit du concours de tant de circonstances. Je me bornerai à quelques réflexions relatives à l'influence que toutes ces diverses circonstances eurent plus directement sur l'esprit général et sur les mœurs.

Il a été remarqué que c'est moins la masse de nos richesses que leur nature et le mode de les acquérir qui ont mis, entre les temps anciens et modernes, cette différence extrême dont nous sommes les témoins. Quand les souverains vivaient de leurs domaines, quand des fonds de terre ou de vastes immeubles, acquis par la guerre et par la conquête, composaient la fortune des particuliers comme celle de l'état, la possession de tels biens, quelque immense qu'elle fût, diversifiait peu les jouissances et les désirs. L'idée de l'opulence n'était liée qu'à l'ambition du pouvoir; le reste des hommes n'avait pas plus l'idée du pouvoir que le désir de l'opulence. Il en fut autrement lorsque le développement du commerce eut fait connaître ce nouveau genre de richesses qu'on appelle *mobilières*, qui sont mille fois plus disponibles que les immeubles,

qui peuvent librement circuler partout, qui sont le patrimoine du travail et de l'industrie, et avec lesquelles l'homme le plus obscur peut aspirer à devenir le *facteur de l'univers*. Alors les grands propriétaires ne se trouvèrent pas assez riches; et les nouveaux parvenus, en devenant riches, conçurent l'espoir de devenir puissants.

Bientôt les richesses foncières ne furent plus en proportion avec les richesses commerciales. Celles-ci finirent par devenir nécessaires à la puissance; et, comme elles étaient dans les mains des citoyens ordinaires, qui seuls cultivaient les professions lucratives, les princes commencèrent à estimer davantage leurs sujets. Les grands se rapprochèrent de ceux qui n'étaient que riches, parce que ceux-ci étaient en possession de tous les avantages que l'opulence peut procurer aux hommes. Toutes les classes furent moins séparées; elles eurent entre elles plus d'affinité. De là, on vit naître de grands avantages. La civilisation se perfectionna, la prospérité fut plus grande; mais il arriva aussi que les richesses amenèrent le luxe, que le luxe produisit les vices qui en sont inséparables, et que chaque vice devint une contagion.

A mesure qu'on attacha un plus grand prix aux richesses, toutes les autres choses furent pour ainsi dire versées dans le commerce. Ceux qui avaient un nom en trafiquèrent; ceux qui n'en avaient point voulurent en acheter un.

L'or devint, pour ainsi dire, un pont de communication entre la cour et la ville. Les campagnes furent insensiblement abandonnées. L'éclat des honneurs fut terni par celui des richesses. La honte de certaines fortunes fut effacée par le besoin que l'on avait de la fortune. Il se forma partout une classe d'hommes oisifs, que l'opulence dispensait du travail; et l'oisiveté acquit une sorte de considération, qui dénatura toutes les idées et menaça les mœurs.

Les plaisirs, les jouissances du luxe, la crainte de l'ennui, et mille autres causes qui naquirent de celles-là, multiplièrent à l'infini les rapports entre les hommes. Le

langage s'épura autant que les mœurs se corrompirent. Chacun quitta sa famille pour refluer dans la société. On fut moins vertueux, mais plus maniéré. Les grandes cités devinrent les écoles du bon goût, et le domicile de tous ceux qui couraient après la fortune, la dissipation, les voluptés et les plaisirs.

Le besoin de la richesse et du luxe, qui avait déjà produit une si grande révolution dans l'état et dans les mœurs, mit le gouvernement dans une telle situation, qu'il ne pouvait plus faire aucun bien sans compromettre toujours davantage l'état et les mœurs. Ainsi, les plus petites fonctions ne purent être encouragées que par de grands revenus. On ne pouvait payer les belles actions que par des dons immenses, qui corrompaient encore la vertu en la récompensant. L'honneur est un trésor qui ne s'épuise pas. Un gouvernement conservait toujours à peu de frais une grande influence quand il pouvait, en échange de grands services, décerner des honneurs qui ne lui coûtaient rien; mais l'or et l'argent s'épuisent. Tout fut donc perdu quand la plus juste récompense d'une vertu utile ne s'offrit plus à l'esprit qu'avec l'idée odieuse d'une dépense accablante.

Pour soutenir le poids du gouvernement, il fallut des emprunts et des impôts. Comme on ne pouvait rien faire qu'avec de l'argent, on voulut faire argent de tout. On créa une foule d'offices et on les vendit. Ceux qui avaient la fortune purent acheter la puissance. Le mérite pauvre fut écarté des places, et on en créa de nouvelles pour l'opulente ignorance qui pouvait les payer. Ces créations arbitraires d'offices nouveaux avaient le double inconvénient de dégénérer en surcharge pour le peuple, et en abus pour l'ordre public. Les plus fausses idées se glissaient partout.

On vit naître, dans le même temps, le système de la dette publique; système si utile quand on sait le diriger avec sagesse, et si dangereux quand on n'y voit qu'une ressource pour les fantaisies, l'avidité et l'ambition. Le désordre des finances précipita la dégradation des mœurs.

On se perfectionnait pourtant dans la littérature, dans les sciences et dans les arts; mais il y avait un dépérissement général dans tout ce qui n'appartenait pas à ces trois choses, dont les nouvelles générations tiraient leur principal lustre, et sur lesquelles l'Europe semblait fonder tout son espoir. Les conquêtes de Louis XIV, son caractère et sa gloire, soutinrent encore, pendant quelque temps, l'honneur militaire, les institutions religieuses, et une sorte d'enthousiasme national, qui avait quelquefois les effets de l'amour de la patrie.

Mais, sous la régence, la corruption parvint à son comble, parce que rien n'en arrêta plus les progrès. Les vices, jusque alors cachés ou contenus, se montrèrent sans déguisement. Toutes les passions méprisables acquirent un caractère de hardiesse qui, dans les bons temps, n'avait été que l'apanage de la vertu. Le bouleversement des fortunes, préparé par une longue suite d'événements, et rendu inévitable par une administration désastreuse, ajouta à la corruption des mœurs. Sur les ruines des anciennes familles, qui conservaient encore quelque chose de l'esprit antique de la nation, on vit s'en élever subitement de nouvelles, qui ne connurent que les excès d'un luxe insolent, et qui osèrent tout braver. Une dépravation, à la fois profonde et frivole, fit des progrès effrayants dans toutes les classes.

Il n'y eut plus ni gravité ni respect humain dans la conduite de la vie. Les vices rapprochèrent les âges, comme ils avaient confondu toutes les conditions. La jeunesse fut introduite dans les cercles. Après l'éducation de la famille, qui était souvent nulle, et celle des colléges, qui était rarement profitable, les jeunes gens venaient, dans la dissipation, en recevoir une troisième, qui contrariait toujours les deux autres. Il n'y eut plus de considération pour la vieillesse; il n'y en eut plus pour l'âge mûr. Les jeunes gens donnèrent le ton, et cela devait être, lorsqu'on n'aima plus que le luxe et les plaisirs.

L'esprit de société, porté à l'excès, et inspiré, en quelque

sorte, dès l'enfance, détruisit presque toutes les vertus domestiques : car plus les liens s'étendent, plus ils se relâchent. Les vertus civiles ne purent survivre aux vertus domestiques. Une jeunesse inconsidérée, qui, dès le début de la vie, était imprudemment jetée au milieu de toutes les joies du monde, pouvait-elle ne pas y contracter des habitudes incompatibles avec les devoirs austères des professions auxquelles elle était un jour destinée? Le moindre mal de la dissipation du premier âge était un dégoût éternel *pour toutes les occupations sérieuses*, *pour tout ce qui supposait un effort*. C'est à cette cause qu'il faut attribuer la corruption des magistrats, qui conservèrent plus long-temps que les autres les traces des mœurs et des vertus antiques. Ils avaient été long-temps préservés de la contagion générale par le dédain que leur témoignait la haute noblesse, par les salutaires barrières qui les séparaient de certaines faveurs de la cour, par la retraite à laquelle de longues études et de grandes fonctions semblaient les condamner, par le besoin qu'ils avaient de se rendre populaires et respectables, enfin, par cette passion qui attache si fortement les particuliers au corps dont ils sont membres, quand, par la force des choses, ces particuliers, réduits à un état équivoque aux yeux de l'opinion, sont obligés, pour faire oublier leur médiocrité personnelle, de travailler constamment à la puissance et à la gloire du corps lui-même. Mais la magistrature fut emportée par le torrent, comme les autres ordres, lorsque les anciens magistrats ne purent plus être remplacés que par des jeunes gens, que rien n'avait préparés à l'exercice des vertus et des fonctions de leur ministère.

Le désordre qui se manifesta plus tard dans la magistrature minait depuis long-temps toutes les professions et tous les ordres. La noblesse, qui n'avait plus que des titres sans pouvoir, ne voulait point, à ce premier inconvénient, joindre celui d'avoir des titres sans richesse. Elle voulut être commerçante, tandis que les commerçants aspiraient à être nobles. Elle se ménageait des par-

ticipations secrètes dans les compagnies de finance ou de négoce; elle mettait un prix à tous les services qu'elle rendait à ses protégés; elle sollicitait ouvertement des emplois lucratifs, elle dédaignait ceux qui n'étaient qu'honorables. Les places militaires, occupées par des hommes qui souvent n'avaient rien, ne pouvaient plus soutenir la concurrence avec les emplois civils, qui étaient remplis par des gens de fortune. Ainsi le second ordre rétablit le clergé à la première place, et la première profession de l'état fut décréditée.

A son tour, l'ecclésiastique, qui comptait moins sur la religion, voulut imposer par l'appareil de son crédit et de son faste. Les évêques s'étaient divisés en évêques-administrateurs et en évêques-curés; et ceux-ci, qui se consacraient exclusivement au culte, ne comptaient pour rien. Les pasteurs du second ordre, qui ne pouvaient être amollis par l'opulence, étaient corrompus par leur pauvreté même. On vit de riches prélats mourir insolvables, et de pauvres curés laisser de riches successions. Personne n'était content de son sort. On voyait ses voisins avec jalousie, et ses supérieurs avec ambition. Chacun se hâtait de quitter son état, avant même que de pouvoir se soutenir dans un autre. Les laboureurs désertaient les campagnes pour venir s'engloutir dans les ateliers des villes. Toutes les professions, sans en excepter aucune, étaient généralement mal remplies, parce qu'elles n'étaient exercées qu'avec dégoût, peine, haine et envie. L'industrie était grande, mais l'inquiétude était plus grande encore; et les déplacements rapides et continuels des citoyens, qui aspiraient toujours à changer de condition, dans l'espoir d'améliorer leur existence, entretenaient une effrayante mobilité dans les idées et dans les mœurs.

Le gouvernement, qui prenait le résultat de ce mouvement universel pour des signes de prospérité, et qui croyait que ses ressources croissaient avec la corruption, laissait aller la corruption. On voyait que tous les travaux se faisaient pour de l'argent; qu'avec de nouveaux outils on

faisait de plus grandes choses avec moins de bras; que l'intérêt opérait autant et même plus de prodiges que n'en opérait autrefois l'obéissance ou la vertu. On voyait qu'avec des spectacles on amusait le peuple, et qu'avec des manufactures on pouvait l'occuper et le nourrir. *Une certaine méthode de faire la guerre, de prendre des villes et de donner des batailles, avait persuadé que toute la guerre consistait plus dans les machines et dans l'art que dans les qualités personnelles de ceux qui se battent.* Les idées anciennes de bravoure et d'héroïsme se perdirent; tous les sentiments d'estime et d'admiration pour les actions bonnes, grandes ou généreuses, furent affaiblis dans toutes les âmes. On parvint jusqu'à croire qu'on pouvait se passer de mœurs et de religion, et qu'avec le commerce, les sciences et les arts, on pouvait maintenir l'ordre, la puissance et le bonheur. L'erreur n'était pas de penser que les sciences, les arts et le commerce sont nécessaires; mais c'était une grande erreur d'imaginer que ces trois choses suffisent pour régir les hommes.

Malheureusement tout concourut à favoriser cette trop dangereuse erreur. Les passions violentes s'étaient adoucies. Beaucoup de préjugés avaient disparu. L'esprit de conquête avait fait place à l'esprit d'administration. Le machiavélisme régnait moins dans la politique des cabinets. L'empire de la raison se fortifiait. L'industrie ouvrait journellement de nouvelles routes à la prospérité. Les découvertes en tout genre se multipliaient. On entendait dire partout que les bornes des connaissances humaines avaient été infiniment reculées. Chacun se demandait, avec une sorte de complaisance : *Jusqu'où l'esprit humain peut-il donc aller? Qui peut prescrire des limites à la perfectibilité humaine?* Il faut convenir que le sentiment que nous avions de nos succès était raisonnable; mais nous avions besoin de le mieux diriger. L'état déplorable de nos mœurs et la mobilité de nos idées sont devenus une source féconde d'écarts et de méprises dans toute la suite de nos opérations, de nos recherches et de nos travaux.

Dans un siècle où l'imprimerie avait usé tous les bons livres, où la multitude des livres avait usé toutes les vérités, où le luxe avait usé toutes les jouissances; dans un siècle où l'esprit de société avait étouffé l'esprit de famille, où l'esprit de commerce et de finance était devenu l'esprit général, où les richesses avaient le pas sur les honneurs et les plaisirs sur les devoirs; dans un siècle où les citoyens étaient toujours occupés de leur fortune, et jamais de leur patrie, et où le gouvernement lui-même était beaucoup plus jaloux d'augmenter le nombre des contribuables que de former de vrais citoyens; dans un siècle enfin où les vices circulaient avec les idées; où les moyens trop faciles d'acquérir et de dépenser, joints à l'impatience de jouir, produisaient des révolutions subites et continues dans les familles, dans les professions, et où conséquemment les hommes ne pouvaient plus, à proprement parler, être liés, par des principes ou par des habitudes, à rien de ce qui existait; dans un tel siècle, dis-je, était-il possible de ne pas prévoir que les vices dépraveraient les maximes, que l'audace des écrits et des systèmes naîtrait de l'audace des mœurs, et qu'une fausse philosophie, semblable à la foudre, qui frappe le lieu même qu'elle éclaire, finirait, sous prétexte d'amélioration, par dévorer les choses et les hommes?

Soyons justes : ce ne sont pas les philosophes qui ont corrompu le siècle, c'est la corruption du siècle qui a influé sur les philosophes. Les mauvaises mœurs ont précédé les fausses doctrines. Ce n'est point l'incrédulité qui a amené le déréglement, c'est le déréglement qui a amené l'incrédulité. Avant que l'on nous apprît à ne pas croire, nous avions cessé de pratiquer. L'insouciance pour une autre vie était déjà le partage d'une foule d'hommes qui s'étaient jetés dans la mollesse de celle-ci, lorsque les philosophes ont prêché le matérialisme. Le mépris systématique de toutes les idées religieuses n'est venu que pour calmer ceux qui n'étaient plus fidèles à aucune religion. Le reproche mérité que l'on doit faire à la plupart des philosophes est

d'avoir été plus disposés à flatter qu'à combattre les vices de leur temps; et cela vient de ce que l'on est, en général, plus jaloux de plaire ou de dominer que d'instruire. En attaquant des institutions encore puissantes en apparence, mais minées par la corruption, la vanité se ménageait tous les avantages de la hardiesse sans en courir les dangers. On ne peut accuser les écrivains de n'avoir pas été prudents: car ils n'ont rien dit contre les dragonnades de Louis XIV, et n'ont commencé à prêcher la tolérance que dans un siècle d'indifférence et de tiédeur.

La même circonspection dont les novateurs avaient cru devoir user dans les affaires religieuses, ils la portèrent avec bien plus de soin dans les affaires politiques. Mais tout favorisa la hardiesse et l'influence des nouvelles doctrines. Les négociants n'étaient plus, comme autrefois, des individus obscurs et isolés : ils étaient répandus partout; ils occupaient des cités entières. Les opérations de cette classe d'homme étant presque toujours liées à des questions de gouvernement et d'administration, ils avaient sans cesse les yeux ouverts sur les procédés de l'administration et du gouvernement. Le commerce est la *profession de gens égaux et libres*. Il est ennemi de toute gêne. Sa puissance étant fondée sur une espèce de richesse que l'on peut facilement faire circuler partout, et rendre, pour ainsi dire, invisible, les commerçants ont une grande idée de leur indépendance et de leur force; ils n'appartiennent à aucune patrie, ils appartiennent au monde. On a sans cesse besoin de les ménager, et rarement on peut les satisfaire. Il fallait donc à chaque instant traiter et transiger avec eux.

D'autre part, le système des fonds publics avait créé dans l'état un peuple d'hommes inquiets, dont la fortune particulière se trouvait, pour ainsi dire, confondue avec la fortune publique, et qui, par cela même, étaient les censeurs nés de toutes les opérations des ministres. Ces hommes, semés dans toutes les conditions, dans toutes les classes, étaient toujours prêts à recevoir l'alarme ou à

la donner. Ils étaient redoutables, parce que leur méfiance ébranlait toujours plus ou moins le crédit public, et que leurs plaintes et leurs cris, qui partaient de tous les points de l'empire, semblaient être la voix nationale elle-même.

Par la seule force des choses, le gouvernement se trouvait, à certains égards, sous la dépendance des simples particuliers.

L'esprit de censure, l'esprit frondeur, venant à se joindre à l'esprit de société, qui s'était si universellement accru, eut des effets incroyables. Les coteries mêlèrent les affaires aux voluptés. On voulut paraître instruit sans avoir le temps de l'être. On discuta tout, sans rien approfondir, et c'est du choc de ces conversations légères que l'on vit sortir ce qu'on a si mal à propos appelé *l'opinion publique.*

C'est alors que certains écrivains prirent leur essor, et qu'ils se mirent à tout fronder pour complaire à l'esprit frondeur. C'est alors qu'on attaqua toutes les institutions. On eut beau jeu, auprès des créanciers de l'état, de dire qu'il fallait faire de grandes réformes pour augmenter les contributions qui devaient garantir leurs créances; on prêcha tout ce qui pouvait flatter la vanité des hommes ou contenter leur intérêt. Après avoir sapé les vérités de la religion par des controverses métaphysiques, on ébranla tous les établissements religieux par des questions de finance ou d'économie politique. Il fallait remplacer les temples par des manufactures, et rendre à l'industrie tous ceux que la religion consacrait au culte.

Depuis la révocation de l'édit de Nantes, il y avait une partie nombreuse de la nation qui, privée de tout culte dans l'ordre de la religion, et exclue de tous les emplois dans l'ordre civil, semblait avoir été condamnée à ne plus pouvoir servir Dieu ni la patrie. Cette partie du peuple français, à qui le mariage même avait été interdit, joignit bientôt à l'athéisme religieux une sorte d'athéisme politique qui devint un vrai danger pour l'état. Il était impossible de pouvoir compter sur des hommes que l'on rendait

impies par nécessité, que l'on asservissait par la violence, et que l'on déclarait tout à la fois étrangers aux avantages de la cité et aux droits même de la nature. Aussi ces hommes devinrent de puissants auxiliaires quand il fallut murmurer et se plaindre. Ils se montrèrent toujours favorables à toutes les doctrines, à toutes les idées qui pouvaient les venger du passé et leur donner quelque espérance pour l'avenir. Je m'étonne que nos écrivains, en parlant de la révocation de l'édit de Nantes, n'aient présenté cet événement que dans ses rapports avec le préjudice qu'il porta à notre commerce, sans s'occuper des suites morales que le même événement a eues pour la société, et dont les résultats sont incalculables.

D'après la situation des esprits et des choses, quelques écrivains osèrent tout. Ils flattèrent toutes les haines, toutes les jalousies, toutes les ambitions; ils furent au-devant des désirs immodérés de leur siècle. Après avoir cherché à détruire la religion par la société, ils travaillèrent à détruire la société par la nature. Ils interrogèrent toutes les institutions établies, ils leur demandèrent compte de leurs motifs, ils les confrontèrent avec ce qu'on appela les *lois naturelles*, ils entreprirent de reconstruire le monde et de recommencer l'éducation du genre humain. Le gouvernement, que les deux longs et paisibles règnes de Louis XIV et de Louis XV avaient rendu inattentif sur sa sûreté intérieure, protégeait sourdement la licence de la presse, comme une branche nouvelle de commerce.

Ceux d'entre les auteurs qui ne gardaient plus de mesure étaient moins mauvais que leurs écrits; ils cherchaient un moyen facile de se procurer leur subsistance ou d'obtenir de la célébrité. Des hommes estimables se montrèrent, dans le même temps, pour arrêter la corruption de leurs contemporains : ainsi l'on vit Condillac et Mably combattre notre luxe et vouloir nous donner des mœurs. Ils appelaient un Solon ou un Lycurgue, pour venir régénérer l'Europe. On convenait avec eux de la nécessité d'un renversement général, sans convenir des moyens ni des ré-

sultats; et, contre leurs intentions, Mably et Condillac, même en combattant nos vices, donnèrent un nouvel essor à nos passions.

Peu d'hommes avaient et suivaient le plan bien déterminé de changer absolument toutes les institutions et toutes les idées reçues. Il en existait pourtant. Voltaire avait proposé à Frédéric II, roi de Prusse, de faire l'essai d'un peuple d'athées dans le duché de Clèves, et il s'offrait d'y devenir l'apôtre de l'irréligion et de l'impiété.

Parlerai-je de la manie qui se manifesta, aux mêmes époques, de tout réduire en dictionnaires? Elle eut pour objet de populariser certaines doctrines : elle fut fatale aux vrais savants; elle ne fut favorable qu'aux esprits superficiels. Le plus grand mal qu'ont pu faire les dictionnaires est dans l'habitude qu'ils ont fait contracter au gros des hommes de ne plus rien apprendre. Ils ont décrié l'érudition, en persuadant qu'on n'en avait plus besoin. En lisant un article de théologie ou de jurisprudence, on croyait être jurisconsulte ou théologien. On imaginait que toutes les idées qui n'avaient pas été conservées dans les nouveaux dépôts des connaissances humaines étaient surannées ou inutiles. Peu de gens avaient la volonté ou le courage de remonter aux sources. Chacun crut pouvoir parler avec suffisance des choses étrangères à son art, à sa profession et à ses études. Chacun devint même plus jaloux, pour ainsi dire, de cette espèce de mérite étranger que du sien propre. On n'a pas assez remarqué les terribles suites de cette manie présomptueuse, qui faisait que l'on était plus orgueilleux et plus confiant quand on s'occupait d'objets qu'on n'avait point appris, que quand on se renfermait dans le cercle de ses connaissances habituelles et ordinaires. On vit alors tout le monde aspirer à une sorte de philosophie universelle, qui ne fut que le contentement excessif de soi-même, et l'art de parler de tout sans rien savoir. Comme la masse des demi-connaissances augmentait, le vrai savoir n'eut plus aucune influence réelle. Les hommes médiocres furent élevés au rang des hommes su-

périeurs, et presque toujours aux dépens des hommes supérieurs. L'esprit de sagesse et de circonspection, qui caractérise les vrais savants et qui forme l'esprit général dans les siècles où l'on respecte la science, fut remplacé par cet esprit de saillie qui est essentiellement frondeur et borné, *parce qu'il ne considère jamais les choses avec une certaine étendue, et que, dans chaque occurrence, il se jette précipitamment d'un côté, en abandonnant tous les autres.* L'art de philosopher, rendu si facile, multiplia dans toutes les classes les novateurs et les sophistes, et le règne de la saine philosophie fut passé.

J'ai reconnu et je ne cesserai de reconnaître les grands biens que le véritable esprit philosophique a produits. Mais pourquoi ne le dirai-je pas? Si les siècles d'ignorance sont ordinairement le théâtre des abus, les siècles de lumières ne sont que trop souvent le théâtre des excès. Il en est peut-être des esprits comme des yeux : une certaine mesure et une certaine somme de lumière est nécessaire; mais pas davantage. Tout ce qui est au-delà ne cause qu'obscurité et confusion. D'ailleurs la philosophie est, par elle-même, une force extrêmement active, qui a toujours besoin d'être appliquée avec une certaine mesure. « Elle ressemble, dit Bayle (1), aux poudres corrosives, « qui, après avoir consumé les chairs malsaines d'une « plaie, rongeraient la chair vive, carieraient les os, et « perceraient jusqu'aux moelles. Elle réfute d'abord les « erreurs; mais si on ne l'arrête pas là, elle attaque la « vérité, et va si loin qu'elle ne sait plus où elle est, ni ne « trouve plus où s'asseoir. » On sent quels doivent être les effets de cette activité philosophique, lorsqu'elle se déploie chez des nations qui étaient corrompues avant que d'être éclairées. Alors le limon putride du vase ajoute à la fermentation de la liqueur, et l'effervescence devient terrible.

(1) Article Acosta.

C'est ce qui s'est vérifié dans nos temps modernes. L'action des mœurs sur les opinions, et la réaction des opinions sur les mœurs, ont été telles, qu'aucun établissement ne pouvait long-temps leur résister. Il n'eût peut-être fallu qu'un Bossuet ou un Fénelon dans le clergé pour retarder la marche de l'irréligion, comme on a dit que vraisemblablement les jésuites n'eussent pas été détruits, s'ils eussent encore pu s'honorer de compter des hommes comme Bourdaloue (1) dans leur société. Mais de tels hommes ne naissent plus ou du moins ne peuvent se former que très difficilement dans des siècles auxquels ils sont absolument étrangers. Par la pente des mœurs et de l'esprit général, les choses étaient parvenues au point que les ecclésiastiques étaient réduits à se faire supporter et à demander pour eux-mêmes la tolérance qu'on leur demandait autrefois. On ne parlait des coutumes et des maximes de nos pères qu'avec dédain : comment nos aïeux, qui n'avaient point fait, dans les sciences, les découvertes dont notre siècle s'honorait, auraient-ils pu connaître les vrais principes du bonheur? On argumentait d'une chose à l'autre. Notre vanité se complaisait dans tout ce que nous savions le mieux, et nous étions toujours prêts à conclure qu'on n'avait rien su avant nous. Toute découverte en physique produisait une sorte de commotion morale. Je n'oublierai jamais l'exaltation que donna à toutes les têtes la première expérience des aérostats, et les espérances extraordinaires que cette expérience fit subitement concevoir. On voyait déjà la guerre, la politique, l'ordre de communications sociales, le monde entier bouleversé par ce seul fait. Comme l'on vivait toujours dans l'attente vague d'un meilleur ordre de choses, toutes les fois qu'une idée nouvelle, sur quelque matière que ce fût, était jetée dans le public, elle était reçue avec avidité, jusqu'à ce qu'une autre nouveauté eût effacé l'impression de celle-là.

(1) D'Alembert, *Sur la destruction des jésuites.*

Chacun croyait voir réaliser à chaque instant les rêves de ***l'Homme aux quarante écus***, de Voltaire; ***l'Année merveilleuse***, de l'abbé Coyer, et ***l'An deux mille quatre cent quarante***, de Mercier.

Dans ce mouvement rapide, les esprits étaient disposés à tous les changements possibles; ils les sollicitaient même violemment. D'autre part, chaque homme ayant dans chaque genre quelques notions superficielles imaginait pouvoir être juge dans chaque genre. Il devenait tous les jours plus difficile d'administrer les affaires publiques, et de gouverner des hommes qui se croyaient si savants. Un habitué de paroisse censurait amèrement l'instruction pastorale de son évêque. Les fantaisies de quelques esprits raisonneurs et abusés rivalisaient, dans les tribunaux, avec les lois elles-mêmes. Chaque cause qui fixait l'attention devait être jugée dans le temple de la justice comme on l'avait jugée dans les salons. Un ministre faisait-il une opération de finance, un traité de commerce, ce n'était qu'un routinier, s'il n'innovait pas. Il avait à ménager à la fois les intérêts les plus divers et les plus contradictoires. Quoi qu'il fît, il était toujours aux prises avec une partie du public. Des généralités, des abstractions, des pamphlets, des conversations légères, pouvaient écarter et écartaient souvent les plus profonds résultats. Si les économistes, avec des formules philosophiques, prêchaient les destructions et les réformes, d'autres hommes avec les mêmes formules prêchaient les abus. Car ce qu'on appelait alors la philosophie était un glaive à deux tranchants, qui coupait alternativement les branches vives et les branches mortes de l'arbre. Ce qui est à remarquer, c'est qu'au milieu de ces chocs de coteries, de cette effrayante mobilité dans les systèmes, on se glorifiait hautement d'être parvenu à ***modérer la puissance par une force inconnue jusqu'à nos jours, par la force de l'opinion publique***.

Mais, je le demande à tout homme sensé, où était donc cette prétendue opinion publique dont nous étions si or-

gueilleux? Si je ne me trompe, l'opinion publique est le résultat des idées fixes qui gouvernent une cité, ou des habitudes qui régissent un peuple, et avec lesquelles le public confronte tout ce qui se trouve soumis à son examen et à son jugement. Conséquemment, il y a des maximes reçues et invariables qui dirigent les familles et l'état, les mœurs particulières et générales, les idées privées et communes. L'opinion publique se composant de coutumes, d'habitudes et de préjugés, elle est sans doute vicieuse lorsqu'elle ne repose que sur des coutumes barbares ou sur des préjugés vicieux, mais du moins elle existe. Il y avait une opinion publique en Russie lorsque Pierre-le-Grand faillit à y occasioner une révolte pour avoir ordonné à ses sujets de se raser. Il y a une opinion publique dans tous les pays où il y a quelque uniformité et quelque stabilité dans les opinions. Mais comment pouvait-on se glorifier d'avoir une opinion publique dans un état de société où, depuis un demi-siècle, on était sans cesse poussé en avant par la multitude des découvertes, et étourdi par l'opposition éternelle des systèmes et par la succession rapide des idées? Comment pouvait-on se glorifier d'avoir une opinion publique dans un état de choses où l'on était sans cesse obligé de tout sacrifier à l'idée du moment, et dans un pays où il y avait tant de coteries et point de public, tant d'ecclésiastiques et point de clergé, tant de magistats et point de magistrature, tant de nobles et point de noblesse, tant de gouvernants et point de gouvernement?

Ah! il n'est que trop vrai que, depuis long-temps, il n'y avait plus d'opinion publique; et c'est parce qu'il n'y en avait plus, que les hommes, manquant d'idées et d'affections communes auxquelles ils pussent se réunir, n'avaient plus aucune prise les uns sur les autres, aucun lien entre eux ni avec la société générale; c'est parce qu'il n'y avait plus d'opinion publique, que les mœurs avaient cessé de représenter les lois, et que les manières avaient cessé de représenter les mœurs; c'est parce qu'il n'y avait plus

d'opinion publique, que toute nouveauté était accueillie avec empressement, et qu'on ne demandait jamais d'un système s'il était bon, mais s'il était nouveau; s'il était vrai, mais s'il était hardi; c'est parce qu'il n'y avait plus d'opinion publique, que l'autorité, ne pouvant avoir aucun but fixe et aucun projet suivi, flottait sans guide au milieu d'une mer orageuse, tandis que l'activité des intérêts particuliers était sans frein et l'inquiétude générale sans mesure; c'est parce qu'il n'y avait plus d'opinion publique, que, personne ne pouvant plus être arrêté par le respect humain, chacun avait ses mœurs comme sa doctrine, et ne mettait pas plus de prix à l'estime de ses voisins qu'à leur censure; enfin c'est parce qu'il n'y avait plus d'opinion publique, que le vice se déployait sans pudeur, que les vertus n'étaient pas même remarquées, et que les prétentions l'emportaient presque toujours sur les talents.

Les seuls points sur lesquels on se réunissait étaient le désir immodéré des jouissances et des richesses, et cet esprit d'indépendance et d'égoïsme qui rend également incapable de commander et d'obéir; qui répugne à toute gêne domestique, civile, politique, religieuse; qui était né de la corruption, soutenue et organisée par une fausse philosophie, et qui a produit, à son tour, cette insociable sociabilité à laquelle nous sommes redevables de tant de désastres.

Les bons observateurs n'avaient pas attendu le dernier moment pour nous annoncer, avec une sorte d'effroi, les maux qui pouvaient résulter de tout ce mélange de mouvement et d'idées, de philosophie dans les têtes et de licence dans les mœurs. Ecoutons l'abbé Dubos (1): « Je ne veux point entrer, dit-il, dans des détails odieux « pour les états et pour les particuliers; et je me contenterai de dire que l'esprit philosophique, qui rend les « hommes si raisonnables, et, pour ainsi dire, si conséquents, fera bientôt d'une grande partie de l'Europe

(1) *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture.*

« ce qu'en firent autrefois les Goths et les Vandales, supposé qu'il continue à faire les mêmes progrès qu'il a « faits depuis soixante-dix ans. Je vois les arts néces-« saires négligés, les préjugés les plus utiles à la con-« servation de la société s'abolir, les raisonnements spé-« culatifs préférés à la pratique. Nous nous conduisons « sans égards pour l'expérience, le meilleur maître qu'ait « le genre humain, et nous avons l'imprudence d'agir « comme si nous étions la première génération qui eût su « raisonner. Le soin de la postérité est pleinement né-« gligé. Toutes les dépenses que nos ancêtres ont faites « en bâtiments et en meubles seraient perdues pour nous, « et nous ne trouverions plus dans les forêts du bois pour « bâtir, ni même pour nous chauffer, s'ils avaient été « raisonnables de la manière dont nous le sommes. » Ce passage de l'abbé Dubos n'est-il pas frappant, si on le confronte avec quelques uns des grands événements qui se sont passés de nos jours?

Personne n'ignore que, dans quelque temps que ce soit, l'ordre social peut être troublé par la violence des passions. Les hommes ne sont jamais sans vices. Il n'est point de siècle qui n'ait eu ses maladies et ses crises. Mais le mal n'est pas sans remède tant qu'il reste quelque partie saine dans le corps politique, tant que l'on conserve quelqu'une des choses qui gouvernent partout les hommes, telles que la religion, les lois, certaines maximes de gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières, et quelques idées reçues. Que l'on parcoure toutes les révolutions qui sont arrivées dans le monde, et l'on verra que les diverses factions, malgré l'opposition de leurs intérêts, conservaient des principes communs. Ici il s'agissait d'un changement de religion, mais non pas d'étouffer tout principe religieux; là on voulait réformer les abus qui s'étaient glissés dans les institutions, mais on ne regardait pas toutes les institutions comme des abus. Ailleurs, il était question de modérer ou de déplacer l'autorité, mais non de renverser l'état. On chan-

geait la distribution de l'édifice, mais on n'en brûlait pas les matériaux; on se proposait de mieux ordonner le tout, mais on n'avait pas la folle prétention de créer tout de rien. Il arrivait de là que la société pouvait être agitée sans être détruite, et qu'une nation, après une secousse politique, se montrait avec plus d'énergie, avec plus d'éclat, parce qu'à la maturité d'un ancien peuple elle joignait toute la vigueur d'un peuple nouveau.

Mais de nos jours, si le luxe, et les vices qui naissent du luxe, avaient corrompu les mœurs, une fausse philosophie avait corrompu la morale même. Les institutions subsistaient, mais l'esprit qui les animait s'en était enfui. Si rien n'était encore attaqué par la violence, tout l'était par le raisonnement. Ce qui était *maxime*, on l'appelait *rigueur*. Ce qui était *règle*, on l'appelait *tyrannie*. Chacun dans son état ou dans sa profession détestait des travaux ou des devoirs qu'il croyait au-dessous de ses droits. Ce qu'on était obligé de faire comme citoyen se trouvait en éternelle contradiction avec ce que l'on pensait comme homme. Il y avait un langage convenu pour les affaires, et un autre langage pour la raison. Le magistrat venait censurer dans sa coterie les lois d'après lesquelles il jugeait sur son tribunal. Le militaire rougissait de son costume, comme il eût pu rougir d'une livrée. Le temps allait venir où la guerre ne serait plus un état, parce que la philosophie allait détruire toutes les guerres. Il était d'ailleurs indifférent de changer de maître par la perte d'une bataille, depuis que des conquérants plus philosophes nous laissaient nos spectacles et nos jouissances. Quand les opérations du gouvernement ne s'accordaient pas avec les propos des coteries, on était réputé infâme si l'on demeurait fidèle. L'homme de cour lui-même prenait un masque pour Versailles, qu'il quittait en rentrant dans Paris. Aux yeux des novateurs toutes les institutions avaient le tort de n'avoir pas été conçues et établies par eux. On ne reconnaissait, pour ainsi dire, la puissance publique que par provision. Comment le gouvernement aurait-il pu conserver quelque influence parmi

des hommes qui se croyaient tous en état et en droit de gouverner ? Personne n'étant plus attaché à rien de ce qui existait, et tous étant avides de nouveautés et de jouissances, un bruit sourd semblait appeler la destruction entière de l'ordre établi. Dans une pareille situation, il était évident qu'à la première crise les membres du corps politiques tomberaient tous épars.

Il ne faut donc pas demander pourquoi dans les siècles qui nous ont précédés il y a eu tant de troubles, et tant de guerres civiles sans révolution, tandis que de nos jours la plus grande des révolutions a éclaté sans guerres civiles. C'est que, dans les siècles qui nous ont précédés, on ne pouvait attaquer les lois sans rencontrer la plus forte résistance dans les préjugés, dans les opinions et dans les mœurs; au lieu que, de nos jours, les mœurs, les préjugés, les opinions, avaient changé avant les lois.

Je ne dis point que l'ancien régime de la France n'eût pu subsister encore long-temps, sans les circonstances accidentelles qui en ont précipité la ruine. Je ne dis même pas qu'il eût été impossible de prévenir la catastrophe, si les gouvernants avaient mieux connu les dangers et les ressources, s'ils avaient su corriger et diriger l'esprit général de leur siècle, s'ils n'avaient pas négligé toutes les institutions qui tenaient aux mœurs, pour ne s'occuper que de celles qui pouvaient accroître les finances, et s'ils avaient eu des principes suivis d'amélioration et de prospérité, au lieu d'administrer, pour ainsi dire, par sauts et par bonds, de se livrer à tout vent de doctrine, et de faire, par intervalle et sans suite, des réformes qui dès lors devenaient presque plus dangereuses que les abus. Mais je dis qu'il est bien difficile que le gouvernement soit plus sage que la nation, et que, dans un certain état de choses, il ne soit pas emporté par le même tourbillon qui emporte la nation elle-même.

En réfléchissant sur nos mœurs et sur notre philosophisme, on peut encore rendre raison des caractères singuliers qui distinguent notre révolution de toutes les au-

tres. La cour était aussi jalouse d'un changement que les sujets. Il eût été difficile de savoir qui conspirait et qui l'on voulait tromper, tant tout le monde paraissait d'accord. Un malaise inexplicable, au milieu des richesses et des plaisirs, une sorte d'inquiétude générale, bien plutôt produite par l'insatiabilité de nos désirs que par l'amertume de nos privations, agitait toutes les âmes. La cour, qui avait à soutenir le poids de toutes les charges et à combler le vide du trésor public, convoitait les richesses du peuple. Les premiers ordres, qui aspiraient à reprendre une partie de leur ancien pouvoir, calculaient sur les besoins, sur les fautes et sur la faiblesse de la cour. Le tiers-état, qui avait de l'éducation et de la fortune, supportait impatiemment les distinctions et les priviléges des premiers ordres. La nation en général soupirait après un plan d'administration plus conforme aux progrès de nos lumières et à l'ordre présent de toutes choses. Il n'y avait point de complot déterminé, il n'y avait point de conspiration particulière, mais une fermentation vague et universelle. Quand le signal eut été donné par deux assemblées de notables, et ensuite par la convocation des états-généraux, toutes les prétentions se manifestèrent à la fois. On vit éclater une sorte de guerre de tous contre tous; les divers partis se rangèrent, non sous des chefs, mais sous des principes : il n'y eut point de chef, parce que l'esprit égoïste et raisonneur n'en supporte point, et fait que, chacun voulant détourner toute l'influence à son profit, on n'en accorde à personne. C'est peut-être là une des plus grandes causes de tous nos maux. Quand il y a un chef, l'ambition de tous est dirigée et limitée par celle d'un seul. Quand il n'y en a point, l'ambition obscure d'un ou de plusieurs meneurs, qui n'ont d'abord aucun titre à la confiance, est presque toujours forcée, pour obtenir du crédit, de laisser aller l'ambition de tous. Un chef connaît les ménagements; s'il a la conscience de ses forces, il a celle de ses dangers. Il agit par conseils, il n'ose pas tout. Il a un but fixe. Ses entreprises sont uniquement mesurées

sur son intérêt, et ses démarches sont réglées par la prudence. Mais lorsque ce sont moins des hommes que des principes qui sont en avant, on agit, pour ainsi dire, en masse, on devient peuple. Il n'y a plus, à proprement parler, de responsabilité pour personne. La sagesse n'est point écoutée quand elle propose ou quand elle discute, parce que c'est toujours la fougue ou la passion qui décide. Les gens sensés prévoient le mal, parce qu'ils ont des lumières ; le commun des hommes n'en a point. Quelques personnes en petit nombre, bien intentionnées et vertueuses, résistent pendant quelque temps; mais, fatiguées de résister toujours et sans succès, elles se taisent enfin, ou finissent par céder à l'impunité, à la violence et à la crainte. On a dit que rien n'est quelquefois moins sage qu'une assemblée de sages. Que faudra-t-il donc penser d'une multitude de forcenés et de furieux qui croient être arrivés au moment de réaliser leurs vaines spéculations, et qui imaginent, en profitant des vices de la multitude, pouvoir faire sortir le bien du sein de la corruption même?

Quel étrange spectacle que celui qu'offrit la France, lorsque, couverte de clubs sur son immense surface, elle fut subitement et tout entière transformée en un vaste corps délibérant! Quel champ ouvert aux jalousies, aux rivalités, aux vengeances, aux haines, à la vanité, à la fureur de se distinguer des autres, au désir plus désordonné encore de ne pas ressembler à soi-même, en un mot à toutes les passions des petites âmes, et à celles des hommes pervers! Que peut-on se promettre en remuant ainsi la lie des nations et le fond des états? Nous fussions-nous jamais permis une telle imprudence, si nous avions été moins fiers de nos lumières, si nous n'avions pas cru la masse des hommes plus éclairée encore que corrompue, ou si nous n'avions pas pensé que des adages métaphysiques pouvaient suppléer à la force des lois?

On avait prétendu régler l'empire : on le désorganisa. Comment eût-on pu suivre et exécuter un plan lorsque, dans toutes les parties de la domination française, cha-

cun se croyait en droit d'en proposer un ou de rejeter celui qui était proposé ? Que devenait la puissance publique dans un pays où, tout le monde étant appelé à délibérer, personne ne pouvait avoir ni le temps ni la volonté d'obéir? Les hautes classes de la société commençaient à craindre : il n'en était plus temps. Aux cris bruyants d'une multitude effrénée ou à la voix d'un orateur absurde, les établissements religieux et politiques qui n'avaient plus de racines dans l'opinion s'écroulaient de toutes parts. L'attaque devenait de jour en jour plus aisée, et la défense plus difficile. Les sophistes eux-mêmes s'aperçurent, mais trop tard, que tout est perdu quand on ne respecte plus rien, et que les esprits frondeurs préparent l'anarchie, comme les braconniers préparent et produisent le brigandage. C'est ici que l'on va voir comment la licence des mœurs, encouragée par de fausses idées de philosophie, nous a conduits aux derniers excès.

Nous vivions dans des circonstances où toutes les coutumes étaient dénoncées comme des abus; où les destructions étaient proposées comme des réformes, les systèmes les plus insensés comme des améliorations; et où les plus petits esprits pouvaient se mettre à la tête des plus grandes entreprises, puisque de petites formules oratoires suffisaient pour motiver et consommer les plus grands changements. Déjà le clergé et la noblesse n'étaient plus. Tous les corps intermédiaires étaient détruits. Le trône chancelait, et le monarque, dépouillé de l'appareil de son ancienne puissance, errait laborieusement au milieu du vide immense qui s'était formé autour de lui. Tout à coup une horde sauvage de factieux sembla naître des débris de toutes les institutions renversées. On vit subitement sortir, comme de dessous terre, une horrible phalange de démagogues fougueux qui menaçaient de tout incendier. Depuis les premiers instants de la révolution, la violence des assaillants avait toujours décidé de la victoire entre les partis. Les premières classes de la société, qui avaient montré tant de mouvement, mais qui avaient peu de res-

sort, parce qu'elles étaient corrompues par leurs jouissances jusqu'à la lâcheté, n'opposèrent que la résistance des corps mous. Elles voulurent revenir à l'esprit de conservation, après avoir elles-mêmes déployé trop imprudemment l'esprit de conquête. Leurs efforts timides et incertains ne purent arrêter le débordement; et les nouveaux révolutionnaires, plus grossiers sans être moins corrompus dans leurs penchants, mais moins distraits par les amusements de la société, et moins amollis par les commodités de la vie, portèrent dans la dévastation et dans le crime l'énergie qui manquait au reste des citoyens.

Les redoutables désorganisateurs dont je parle eurent de nombreux et terribles auxiliaires: car, dans les sociétés vieillies, il existe partout une classe d'hommes avilis, perdus d'honneur et de réputation; les uns ruinés par des voies honteuses, les autres flétris par des jugements; ceux-là signalés par leurs débauches et par leur bassesse, ceux-ci par leur ignorance et leurs crimes; tous voués au mépris et à l'infamie (1). Ces hommes sont comme le rebut des cités; ils détestent le passé, ils ne peuvent souffrir le présent, ils ne soupirent qu'après un avenir orageux; on les voit se rallier toutes les fois qu'ils peuvent se promettre la possibilité d'un bouleversement. La liberté n'est pour eux que le plaisir de vivre de séditions et de discordes; ils trouvent de nombreuses légions dans tous ceux qui n'ont rien et qui ne travaillent pas, qui sont sans fortune et sans espérance légitime, qui portent envie aux bons citoyens, et qui sont toujours prêts à se déclarer pour les méchants (2). Cette masse sert successivement toutes les factions, sans jamais appartenir à aucune; elle

(1) « Primùm omnium qui ubique probro atque petulantiâ maximè præstabant; item alii per dedecora, patrimoniis amissis; postremò omnes quos flagitium aut facinus expulerat. Hi Romam, sicut in sentinam, confluxerant. » SALUSTE, *Conjur. de Catil.*

(2) « Nam in civitate quibus opes nullæ sunt bonis invident, malos extollunt, vetera odêre, nova exoptant, odio suarum rerum, mutari omnia student, turbâ atque seditionibus sine curâ utuntur, quoniam egestas habetur sine damno. » SALUSTE, *ibid.*

n'est pour aucune forme de gouvernement, mais contre l'ordre social; elle se recrute sans cesse dans les grandes villes où se réfugient ordinairement ces êtres dégradés et pervers qui trafiquent de leurs propres vices et de ceux des autres, qui fuient les sociétés réduites, et qui ont besoin de se cacher et de s'engloutir dans l'immense population de la capitale ou des cités principales de l'empire.

Lorsque parmi nous les événements furent assez malheureux pour donner à de tels hommes l'espoir de l'ascendant, on vit quelques personnages sans talents, sans vues et jusque là ignorés ou méprisés, travailler à égarer la multitude en la flattant par toutes les fausses doctrines que les sophistes avaient depuis long-temps éparpillées dans le public, et qui, dès le début de la révolution, avaient été consignées dans une déclaration solennelle connue sous le nom de *déclaration des droits*. On vit de petits brouillons, sans autre mérite que celui de propager quelques idées bien exagérées de liberté et d'égalité, usurper un grand pouvoir; ils préparaient leur despotisme en prêchant l'insubordination et la révolte; ils enivraient le peuple de sa souveraineté, pour l'exercer eux-mêmes un jour tout entière au nom du peuple.

L'ancien régime avait disparu, et le nouveau fut usé avant que d'être établi : car le peuple, que l'on ne cessait d'entretenir de sa grandeur et de ses prétendus droits, n'aperçut, après avoir confié l'autorité par des élections tumultueuses, que des égaux, ou même des mandataires subordonnés, dans les personnes qu'il avait choisies pour remplir les places et pour lui commander : en conséquence, perpétuellement réunis en clubs ou en sociétés populaires, ceux qui se disaient les citoyens surveillaient avec inquiétude toutes les autorités récemment constituées. Ils firent plus; ils voulurent délibérer pour les assemblées nationales, exécuter pour les magistrats, et dépouiller tous les tribunaux. Chaque cité de l'empire s'appelait la *nation française*, et elle se conduisait avec la fierté et avec l'indépendance qui eussent pu convenir à la nation elle-même. Bientôt la plus petite section d'une cité ma-

nifesta les mêmes prétentions, et insensiblement les choses en vinrent au point que les paroles d'un simple individu sans caractère devinrent équivalentes aux ordres du souverain.

Il arriva alors ce qu'un ancien historien observe sur les désordres qui affligèrent le royaume de Syracuse. « Les « philosophes, dit-il, semblaient conspirer par leurs écrits « contre l'autel et le trône, sans prévoir que les passions « qu'ils réveillaient par leurs fausses maximes conspire- « raient un jour bien cruellement contre la philosophie « elle-même, » c'est-à-dire contre tout principe de mœurs, d'ordre et de raison.

Dans nos temps, la même imprévoyance avait ouvert la source des mêmes malheurs. Ces malheurs furent à leur comble, lorsque le peuple, d'abord flatté, corrompu, et puis asservi par ses propres corrupteurs, ne fut plus représenté que par les dernières classes de la société, c'est-à-dire par celles qui vivent constamment aux dépens de toutes les autres. Cela se vérifia lorsque ceux qui avaient peu se furent fait justice de ceux qui avaient beaucoup et furent enviés à leur tour par ceux qui n'avaient absolument rien. Nous vîmes se réaliser au milieu de nous ce qui s'était dit dans le *Banquet de Xénophon*, où l'on trouve une peinture si neuve d'un peuple qui abuse des principes de l'égalité. Dans ce banquet chaque convive donne la raison pourquoi il est content de lui. « Je suis content de « moi, dit Charnides, à cause de ma pauvreté : quand « j'étais riche, j'étais obligé de faire ma cour aux calom- « niateurs, sachant bien que j'étais plus en état de rece- « voir du mal d'eux que de leur en faire; la république « me demandait toujours quelque nouvelle somme; je ne « pouvais m'absenter. Depuis que je suis pauvre, j'ai ac- « quis de l'autorité. Personne ne me menace, je menace « les autres. Je puis m'en aller ou rester. Déjà les riches « se lèvent de leur place et me cèdent le pas. Je suis un « roi; j'étais esclave. Je payais un tribut à la république; « aujourd'hui elle me nourrit. Je ne crains plus de perdre; « j'espère d'acquérir. »

Quel moment pour la France, lorsque, par des secousses

répétées et par d'horribles catastrophes, elle fut arrivée à ce point honteux de dégradation! Une anarchie raisonnée, qui avait son principe dans les fausses idées de liberté et de souveraineté nationale, et une tyrannie anarchique, qui fut établie sous l'effroyable titre de *gouvernement révolutionnaire*, remplacèrent à la fois l'ancien et le nouveau régime. Alors la licence et la servitude furent extrêmes; il s'éleva de petits despotes qui menacèrent les individus par leurs volontés particulières, et qui ravagèrent l'état par leurs volontés générales. Le peuple, à la fois esclave et tyran, avait des courtisans et des maîtres. Il se distribuait les deniers publics. Comme il avait joint à sa paresse la gestion des affaires, il voulut joindre à sa pauvreté les amusements du luxe. On instituait des fêtes pour le distraire; on le payait pour aller délibérer dans les sections ou dans les clubs; on lui ouvrit des spectacles gratuits; toutes les fonctions lui furent livrées, et la puissance fut au pillage comme le trésor.

Dans cette période, la révolution française devint plus affreuse que n'aurait pu l'être une invasion de barbares. Car des barbares venus du dehors eussent été moins corrompus que ceux qui sortaient de notre propre sein. J'ajoute que les nations les moins civilisées sont invitées par leur intérêt à reconnaître un droit des gens dans la guerre, quoique ce droit ne soit pas toujours fondé sur les véritables maximes; les Iroquois même, qui mangeaient leurs prisonniers, en reconnaissaient un. Mais des hommes qui opprimaient leur patrie et qui exerçaient le plus dur brigandage contre leurs propres concitoyens; des hommes à qui la victoire ne pouvait être profitable que comme moyen de destruction, et qui avaient besoin de s'entourer de déserts et de ruines pour se rassurer les uns contre les autres; des hommes enfin qui, dans les rêves sombres et agités de leurs violents désirs, ne se promettaient aucune paix si la dévastation n'était complète (1), ne pou-

(1) « Quùm devastationem fecerint, pacem appellant. » Tacite.

vaient certainement respecter aucun des principes que des conquérants étrangers, quels qu'ils soient, respectent toujours. Aussi ces hommes mirent une sorte d'impétuosité à ôter au peuple français ce que le droit de conquête laisse ordinairement au peuple vaincu, c'est-à-dire la religion et le droit civil. Ils se hâtèrent de dissoudre tous les liens, de rompre toutes les habitudes, d'abolir tous les cultes. Ils craignirent que les personnes les plus corrompues ne le fussent pas encore assez; et, comme pour ajouter un nouveau degré de perversité à la corruption générale, ils donnèrent des formes légales à la débauche, ils firent disparaître la sainteté du mariage pour lui substituer un libertinage autorisé, ils détruisirent le gouvernement domestique. Plus d'autorité maritale : car il fallait favoriser le dérèglement des femmes. Plus de puissance paternelle : les pères sont trop attachés aux anciens usages, les enfants se prêtent mieux aux idées nouvelles. L'ordre des successions ne fut pas corrigé, mais renversé, parce qu'il s'agissait moins de faire des règlements justes que d'en faire de favorables à ceux que l'on voulait intéresser aux nouvelles institutions. On parut redouter l'esprit de famille autant qu'on avait redouté l'esprit de corps. On sembla ne s'occuper que de l'horrible soin de faire constamment violer les mœurs par les lois, et les lois par elles-mêmes.

Au milieu de cette dissolution, de cette décomposition générale, qui ne laissait plus de frein aux passions, on vit éclater entre les scélérats eux-mêmes les dissensions les plus terribles; le pouvoir changea souvent de main sans se fixer dans aucune; les changements naquirent des changements, et les circonstances des circonstances. Il y eut *action* et *réaction* de tous les partis les uns sur les autres. Les institutions succédèrent aux institutions; l'esprit révolutionnaire fut l'âme de toutes. J'appelle *esprit révolutionnaire* le désir exalté de sacrifier violemment tous les droits à un but politique, et de ne plus reconnaître d'autre considération que celle d'un mystérieux et

variable intérêt d'état. Dans cet épouvantable désordre, quelle sûreté pouvait-il y avoir pour les citoyens qui se trouvaient exposés tout à la fois et aux désastres de la révolution générale, et aux dangers sans cesse renaissants de chaque révolution particulière ?

Jetons les yeux sur l'effrayant tableau des excès et des maux qui nous ont accablés sous l'infâme règne du terrorisme. Toutes les têtes et toutes les fortunes étaient menacées. Combien de scènes atroces qui ont fait frémir la nature et qui attestent le malheur des temps !

Il n'y avait ni mœurs ni morale ; chaque nouvelle loi, chaque nouveau changement, était une tempête. Le plus forcené, le plus audacieux, passait pour le meilleur patriote (1). Les mots ne désignaient plus les choses. Autoriser le vol, le pillage, l'assasinat, était ce qu'on appelait *mettre la probité à l'ordre du jour*. La liberté n'était que licence, et l'égalité, destruction. Tous les désordres de la barbarie s'étaient joints à tous les vices de la civilisation. On avait avili et corrompu le langage, pour avilir et corrompre plus sûrement les mœurs, pour retracer l'épouvantable alliance de la plus affreuse anarchie avec la tyrannie la plus révoltante.

On poursuivait les talents, on redoutait la science, on bannissait les arts, on renversait les monuments, on exhumait les cadavres, on insultait aux cendres des grands hommes, on portait la désolation et la guerre jusque dans le silence et la solitude des tombeaux.

La fortune, l'éducation, les qualités aimables, les manières douces, un tour heureux de physionomie, les grâces du corps, la culture de l'esprit, tous les dons de la nature étaient autant de causes infaillibles de proscription. L'ignorance et la scélératesse dominaient partout. Les véritables crimes étaient impunis. La vertu seule était fu-

(1) « Tantò quis audaciâ promptus, tantò magis fidus, rebusque motis, potior habetur. » *Annales* de Tacite.

neste (1). Par un genre d'hypocrisie inconnu jusqu'à nos jours, des hommes qui n'étaient pas vicieux se croyaient obligés de le paraître.

Une nation des délateurs s'était répandue dans la société et l'infestait. Le frère se mettait en garde contre son frère, l'ami contre l'ami; on s'éloignait de ceux que l'on connaissait comme de ceux que l'on ne connaissait pas. On évitait les tête-à-tête, les conversations générales; tout, jusqu'aux êtres muets et inanimés, inspirait de la défiance. On jetait des regards inquiets sur les lambris et sur les murs; on craignait même d'être soi; on changeait de nom, on se déguisait sous des costumes grossiers et dégoûtants; chacun redoutait de se ressembler à lui-même.

Des bastilles, élevées dans tous les coins de la France, renfermaient des millions de citoyens entassés et amoncelés les uns sur les autres; des tribunaux de sang avaient été établis dans toutes les grandes cités, pour égorger arbitrairement et sans délai les citoyens qui déplaisaient, et auxquels une justice lente et liée par des formes n'eût pas imprimé assez de terreur. Dans les tribunaux, le dénonciateur le plus effronté était toujours une personne sacrée (2); un accusé n'était pas même traité comme un homme. On créait chaque jour de nouveaux mots, pour créer des délits nouveaux. Les calomnies les plus absurdes étaient proposées sans pudeur. Elles prospéraient, grâces à la crédulité, qui réalise tout ce qu'elle entend, et à la mauvaise foi, qui dénature tout ce qu'elle sait. Les reproches vagues de conspiration et de contre-révolution étaient le complément de toutes les accusations publiques et privées (3).

Toutes les formalités des jugements avaient cessé. Le

(1) « Deterrima quæque impunè ac multa honesta exitio fuêre. » Tacite, *Annales*.

(2) « Quis districtior accusator, velut sacrosanctus erat. » *Ibid.*

(3) « Addito majestatis crimine, quod tunc omnium complementum erat. » Tacite.

droit inviolable de la défense naturelle était méconnu. Le soupçon tenait lieu de preuve, la note ou la recommandation secrète d'un ennemi tenait lieu de soupçon. On recueillait les propos, on scrutait les pensées. On semait des piéges. On écartait toute instruction; on condamnait un accusé sans l'interroger, et souvent même sans le connaître. Combien de malheureux traînés à l'échafaud sur une simple ressemblance de nom, parce que leurs juges, qui n'étaient que des assassins à commission ou à brevet, ne se donnaient pas le temps de constater l'identité de la personne! Les registres des tribunaux révolutionnaires étaient des livres de mort toujours ouverts pour recevoir les indications relatives aux victimes que l'on se proposait d'immoler. Dans ces registres on laissait en blanc l'espace destiné au journal de chaque séance. Cet espace était toujours clôturé d'avance par une date quelconque et par la signature des assassins titrés. Mais on n'y rédigeait qu'après coup et à fantaisie les actes d'accusation et les jugements. Une foule de condamnations n'ont jamais été rédigées. Long-temps après l'exécution des condamnés, les pièces préparées pour leur condamnation, leur conviction, ou leur justification, ont encore été trouvées sous le cachet, et dans des dépôts étrangers au tribunal par-devant lequel ils avaient été traduits. Un prévenu était absous aujourd'hui, on le rejugeait quelques jours après pour le même fait, et on le faisait périr. Nous manquons d'expressions pour qualifier des atrocités dont aucune nation policée n'avait encore donné l'exemple.

Au milieu de ces atrocités inouïes, la sensibilité que l'homme doit à ses semblables était comprimée par des menaces. On ne laissait pas respirer les âmes librement. Les soupirs étaient punis comme des crimes. Plus la barbarie augmentait, plus la compassion et la pitié étaient interdites. Un père était accusé des pleurs qu'il avait versés sur la tombe de son fils. Une épouse fidèle était mise à mort pour s'être attendrie sur le sort d'un époux. On voulait étouffer la nature, et, s'il était possible,

changer tous les hommes et les rendre des monstres. Dans quel temps vivions-nous donc ? Jamais tyrannie, jamais faction n'étonna l'univers par plus d'horreurs !

Comme je n'ai point parlé de la révolution française pour en écrire l'histoire, il ne faut point me demander pourquoi je n'ai nommé aucun des personnages qui ont figuré dans les diverses circonstances que j'ai parcourues, pourquoi je ne suis point entré dans le détail des événements qui ont amené et suivi la chute du trône, et moins encore pourquoi, dans ce moment, je me tais sur les stupides fureurs et sur la tyrannie irrésolue et lâche du gouvernement directorial, qui remplaça le comité de salut public, et qui fit succéder la demi-terreur au terrorisme. Mon unique objet a été d'indiquer les causes morales qui, selon ma manière de voir, ont fixé les caractères généraux de notre révolution, sans m'enquérir des causes accidentelles et immédiates qui l'ont fait éclater, et dont j'abandonne la recherche aux historiens. Je crois mon objet rempli. On a vu que, dans le dix-huitième siècle, la nation la plus polie de l'Europe, celle qui se distinguait, entre toutes, par sa littérature, par ses progrès dans les arts, par sa philosophie, a subitement passé, dans le court espace de deux années, de la vie réglée, douce et sociale, des nations policées, au chaos, à la férocité, à l'anarchie sanglante, qui ne désole pas toujours les nations même les plus sauvages. J'en conclus qu'il faut quelque chose de plus que la littérature, que les arts, que la philosophie, pour maintenir les hommes. On a vu que tous nos maux ont leur source principale et continue dans l'audace des mœurs, soutenue par les sophismes d'une fausse dialectique, et par les spéculations, pour ainsi dire aériennes, d'une philosophie délirante. J'en conclus que le faux esprit philosophique est plus près de la barbarie que l'on ne pense; et cette conséquence importe trop à notre instruction pour qu'on ne me permette pas de l'appuyer encore sur quelques nouvelles réflexions.

C'est moins par nos idées que par nos affections que

nous sommes sociables. Ce qui parle au cœur nous rapproche plus que ce qui parle à la raison ou à l'esprit. De là vient qu'il a existé des familles avant qu'il existât des gouvernements. Je ne sache pas qu'aucun instituteur de nation ait entrepris de rendre ses contemporains algébristes ou philosophes pour en faire plus sûrement des hommes. On a constamment observé que la philósophie ne peut pénétrer chez un peuple que lorsque déjà ce peuple est parvenu à un certain degré de civilisation.

A quoi reconnaît-on qu'un peuple se civilise et se polit? A la manière modérée et aimable avec laquelle les individus qui le composent vivent ensemble: car la civilisation se manifeste bien plus dans les rapports qui s'établissent d'homme à homme, que dans les rapports du citoyen à l'état. Les compagnons d'armes de Romulus eurent une patrie avant que d'avoir une cité. Dans toute société naissante, les rapports politiques précèdent les rapports civils. D'abord tout est droit public. Chacun s'est hâté de se refugier dans un intérêt commun pour mettre enfin un terme aux violences particulières auxquelles il se trouvait exposé. Cette sorte d'intérêt commun a toute l'énergie de l'intérêt personnel, dont il devient la garantie; mais, isolé de tout ce qui peut lier les hommes entre eux dans le commerce ordinaire de la vie, il ne se déploie jamais qu'avec la férocité des passions violentes. Les membres de l'association, vivant en fédérés plutôt qu'en compatriotes, sont plutôt rapprochés par quelques conventions générales que par leurs affections ou par le sentiment; ils sont plutôt disposés, les uns envers les autres, à prendre les précautions que le droit des gens conseille, qu'à observer les égards que la confiance inspire; ils sont plutôt exempts de vices qu'ils ne pratiquent des vertus; ils ont des coutumes, ils n'ont point encore des mœurs.

Les mœurs ne naissent que lorsque le cœur s'étend avec les communications qui les développent; lorsque les liens de la parenté, de l'amitié, du bon voisinage, commencent à multiplier les communications; lorsque les idées

religieuses prennent assez de force pour adoucir la violence de nos penchants naturels ; lorsque les intérêts se diversifient et s'entrelacent ; lorsque certaines circonstances font naître certaines idées d'honneur et de vertu; lorsque la hiérarchie sociale se forme, et qu'à chaque instant de nouveaux rapports produisent de nouveaux devoirs et de nouveaux droits. Alors, et dans le cours de toutes ces révolutions plus ou moins insensibles, les citoyens, moins occupés de leur perfection et de leur sûreté, le sont davantage de leur bonheur. Comme on est moins inquiet sur le bien commun, que l'on apprend à ne pas séparer du bien de chaque individu, on sent plus le besoin du droit privé que celui du droit public. Les lois particulières qui règlent les actions se multiplient; tout reçoit une nouvelle forme; des principes plus modérés circulent dans les familles et dans la société générale ; les passions sont mieux réglées, les volontés moins impétueuses. L'autorité admet des tempéraments, les citoyens reconnaissent des convenances. L'aspérité et la grossière simplicité des maximes de droit public, qui ont donné le premier être au corps politique, et qui ont été d'abord les seules règles connues, disparaissent, pour ainsi dire, sous l'influence salutaire des mœurs, des usages et des règlements civils, comme dans un grand arbre les rameaux nombreux et le riche feuillage dont il se couvre cachent les irrégularités du tronc, pour ne plus nous laisser apercevoir que des fleurs brillantes ou des fruits abondants. Insensiblement des hommes qui, dans l'origine, vaguaient comme des hordes armées, ou qui étaient confusément rassemblés en multitude, finissent par former une véritable société.

Avec le temps les mœurs se corrompent, les bonnes institutions s'affaiblissent ou sont négligées, les abus se glissent partout : il ne faut alors ni tout tolérer ni tout détruire. Sans doute il faut savoir se résigner aux changements nécessaires; et les changements sont nécessaires lorsque, par la force des circonstances, ce serait une innovation que de ne pas innover. Mais, comme l'homme

ne change point de nature en changeant de mœurs, il faut changer les formes, sans abandonner les principes qui naissent de la nature même de l'homme.

Le propre du faux esprit philosophique est de nous faire méconnaître les principes. On imagine que des institutions qui ont pu dégénérer n'ont jamais été utiles, et l'on refuse de voir dans leur décadence une de ces révolutions qui sont inévitables dans le cours des choses humaines. On regarde comme des fraudes politiques tous les établissements religieux ou profanes auxquels on ne croit plus. Tout ce qui ne convient plus à nos temps paraît bizarre. On juge toutes les lois sans aucun égard aux circonstances qui les ont déterminées. On regarde comme le pur ouvrage de la force tous les droits qui ne peuvent être motivés par les règles de la pure raison. On part du point où nous sommes, et on oublie ce qu'il a fallu pour nous rendre tels. On ne veut que des vérités et des maximes absolues, comme s'il y en avait de telles dans la politique et dans la législation. On remplace par de vaines spéculations les leçons de l'expérience. Comme l'on voit la société subsister sans secousse, comme l'on voit les hommes obéir aux lois sans résistance, on est convaincu qu'ils n'obéiraient pas moins s'ils étaient plus indépendants, et qu'ils n'en seraient que plus heureux. On ne veut pas se dire que la paix, et les autres avantages dont nous sommes les témoins, sont un bienfait des lois et des institutions mêmes que nous maudissons. On ne veut pas se dire que nous avons été façonnés par ces institutions et par ces lois qui, aujourd'hui décriées et affaiblies, se survivent à elles-mêmes dans les habitudes heureuses qu'elles nous ont fait contracter. La France a été bien désolée; mais que serait-elle devenue si, à notre propre insu, ces habitudes n'eussent pas servi de contre-poids aux passions?

Dans toute nation policée, dans celle même qui est parvenue au plus haut degré de civilisation, il existe toujours une grande masse d'hommes qui ne sont qu'à demi civilisés, et qui, par défaut d'éducation ou par une éducation né-

gligée, ne sont point au niveau de leurs contemporains pour les qualités sociales, et semblent n'appartenir à leur siècle que par leur corruption. Ces hommes ne sont pas exclusivement renfermés dans les classes inférieures : il en existe dans toutes les classes. De tels hommes ne deviennent pas meilleurs en devenant sophistes, ils ne sont que plus effrontés ; ils perdent le sentiment de leur insuffisance en devenant raisonneurs ; ils méprisent ce qu'ils avaient coutume de respecter. Ne s'attachant plus aux personnes ni aux choses, ils s'élancent d'autant plus facilement à un état prétendu de nature, c'est-à-dire à un ordre quelconque de société, qu'ils arrangent moins d'après leur raison, qui n'est pas cultivée, que d'après leurs désirs, qui ne sont plus contenus. Cette espèce de raisonneurs incommodes et dangereux se multiplie beaucoup, parce qu'il est plus aisé de rendre les hommes sophistes que de les éclairer. Or, comment une nation ne se dégraderait-elle pas par cette nouvelle race d'êtres dogmatiques, insociables et désorganisateurs, qui échappent au mépris, et qui, par leurs défauts mêmes, acquièrent un grand empire, lorsque le ton tranchant d'une ignorance présomptueuse l'emporte sur les modestes hésitations du savoir, et que la pétulance et la vanité des idées prévalent sur les affections douces et sur les qualités aimables ?

C'est un autre caractère du faux esprit philosophique de tout dissoudre pour vouloir tout analyser. J'ai dit ailleurs combien, dans la littérature et dans les sciences, l'abus de l'analyse nuit à la vérité et au bon goût ; je dis ici que le même abus nuit singulièrement aux mœurs, quand il se glisse dans les affaires de la société. Alors on cherche à tout réduire, à tout simplifier. Pourquoi des manières? dit-on : il ne faut que des vertus. Pourquoi cet art si compliqué qu'on appelle la *politique ?* Le caractère du *bourru bienfaisant* n'est-il pas préférable à une vaine politesse sans bienfaisance ? Pourquoi des costumes, des usages, des formes ? Tout cela ne saurait être l'essentiel, et le fait souvent oublier. Avec ces sophismes, on se met au-dessus

de tout, et peu à peu on efface toutes les traces de la civilisation. Cependant n'est-il pas facile de voir que les manières et la politesse sont aux mœurs ce que les pratiques sont à la religion? Sans les manières, les hommes ne laisseraient voir que leurs défauts; sans la politesse, ils ne laisseraient voir que leurs vices. La politesse et les manières ne supposent pas toujours les vertus qu'elles représentent; mais du moins elles nous offrent les apparences de ces vertus. Or, les apparences sont toujours une barrière que les hommes mettent entre eux pour s'empêcher de se corrompre. Sans la politesse et sans les manières, les hommes se heurteraient sans cesse dans la société; les communications ne seraient que des chocs. La politesse et les manières effacent toutes les aspérités; elles rappellent continuellement aux hommes le besoin qu'ils ont de se respecter. Si elles ne changent pas les cœurs, elles modifient les actions; elles ne trompent pas, elles plaisent; elles font que, dans le cours de la vie, chacun demeure content des autres et de soi. S'il n'y a pas plus de bonnes actions, il y a moins de procédés fâcheux; les égards et les cérémonies, en circulant de proche en proche dans toutes les conditions, propagent toutes les formes qui sont capables d'inspirer de la douceur et de prévenir ou de réprimer les vices qui viennent d'un esprit dur. Dégager les hommes de ces formes sociales, c'est se priver des effets de la plupart des vertus humaines, c'est ramener brusquement la société à ce premier état de confusion et de barbarie où les individus se mêlent sans s'unir, et où, la violence des passions ne rencontrant aucune gêne extérieure, les vices se déploient dans toute leur difformité. Les mauvais citoyens agissent sans ménagement, sans pudeur et sans honte.

Ce que je dis de la politesse et des manières s'applique aux costumes et aux autres formes hiérarchiques qui graduent, aux yeux du public, les rangs, les places, et qui marquent ou annoncent les fonctions. Ces formes sont également des barrières qu'il est dangereux d'abattre. Il faut

que ceux qui exercent le pouvoir soient respectés par les autres, et qu'ils se respectent eux-mêmes; il faut que le citoyen soit averti, par quelque chose, de la présence du magistrat, et que le magistrat soit lui-même averti, par quelque cérémonie extérieure, de la sainteté de ses fonctions et de la majesté des lois. Les chefs des hordes sauvages ont des marques distinctives. Il faut en tout faire la part de la raison et celle des sens. Si, en cherchant à faire les esprits-forts, nous voulons nous placer au-dessus de l'humanité, nous sommes bientôt précipités au-dessous d'elle. On peut faire un peuple d'heureux, on ne fera jamais un peuple de sages.

Un troisième caractère du faux esprit philosophique est de tout généraliser. Cette manière est commode à la suffisance et à la paresse : elle abrége le travail; elle dispense de toute occupation sérieuse. Nous avons vu, dans le cours de cet ouvrage, qu'elle est une source féconde d'erreurs dans toutes les branches de nos connaissances. Je la considère, dans ce moment, dans ses funestes rapports avec l'ordre social. La fureur de tout généraliser rend ennemi des règles particulières, des restrictions, des extensions, des tempéraments d'équité qui semblent faire un art de la raison même. Comme on s'habitue à ne rien distinguer, on finit par ne plus rien connaître. On veut que le climat, que le caractère national, que toutes les circonstances s'aplanissent sous l'empire de quelque idée générale, que tout fléchisse devant une abstraction. Le faux esprit philosophique se suffit à lui-même; tout est vide autour de lui : de là, les sophistes, pour accréditer leurs idées, usent de la même violence qu'emploient les tyrans pour exécuter leurs volontés; ils ne transigent jamais. Périsse le monde, disent-ils, plutôt qu'un principe! Les individus ne sont rien à leurs yeux; ils ne voient que l'espèce; ils oublient que la civilisation résulte bien plus des choses qui atteignent les individus que des systèmes vagues qui n'embrassent que les masses. Ils oublient que ce n'est pas l'espèce qui sent, qui pense, qui souffre, qui jouit,

qui forme des désirs, qui contracte des habitudes; mais que toutes ces facultés ou propriétés n'appartiennent qu'aux individus, et que conséquemment il est peu raisonnable de négliger ou de sacrifier les individus au bien ou à l'intérêt métaphysique de l'espèce.

Cette cruelle manie de tout généraliser a été appelée *génie*. Il n'y a que les petits esprits, disait-on, qui s'appesantissent sur les détails. Pour voir les choses en homme d'état, pour les voir en grand, il faut toujours faire abstraction des détails, et ne considérer que l'ensemble. Un des moindres inconvénients de cette manière de raisonner est de bannir le bon sens de toutes les têtes préposées à l'administration des affaires, et de donner à un sot qui veut trancher du capable, en promulguant quelque maxime du jour, l'orgueil d'être un homme de génie. Cependant, si les mots conservent encore parmi nous quelque chose de leur véritable signification, nous n'aurons garde de confondre le faux esprit philosophique avec le génie, ou de le placer au-dessus du bon sens. Le bon sens respecte les vérités connues et justifiées par l'expérience. Le génie, devançant les lumières de son siècle, aperçoit des vérités que l'on ne connaissait point encore, sans abandonner celles que l'on connaît. Le faux esprit philosophique fait des spéculations idéales qui, loin d'ajouter aux connaissances acquises, n'ont que l'objet de nous y faire renoncer. Le bon sens conserve, le génie établit, le faux esprit philosophique renverse. Le bon sens demeure dans les limites de la tradition, le génie les recule, le faux esprit philosophique les déplace. Le caractère de nouveauté qui accompagne les ouvrages du génie n'est pas le caractère d'innovation qui accompagne ceux du faux esprit philosophique; car le faux esprit philsophique, poussé par son inquiétude naturelle, ne sait opérer que des changements, tandis que le génie fait de véritables découvertes. Il y a de l'étendue dans les opérations du génie, parce que le génie applique des principes féconds. L'étendue qui paraît se manifester dans les opérations du faux esprit phi-

losophique ne sort que de l'exagération des conséquences. Le génie produit ; le faux esprit philosophique dénature. Le génie, qui trouve dans ses observations et dans sa profondeur le germe de tant de rapports nouveaux, n'a pas besoin, pour se faire un nom, de répudier les anciennes vérités. Le faux esprit philosophique, dans son impuissance, est forcé, pour se faire remarquer, d'attaquer ces vérités comme des préjugés ou comme des erreurs, et de se consoler en disant que, pour notre malheureuse espèce, il y a plus d'erreurs à détruire que de vérités à établir. Le génie honore le bon sens; le faux esprit philosophique le méprise. Le bon sens doit beaucoup à l'expérience, le génie doit beaucoup à la nature; le faux esprit philosophique doit tout à la vanité. Le bon sens administre, le génie améliore, le faux esprit philosophique bouleverse. Le bon sens inspire la confiance ; le génie excite l'admiration ; le faux esprit philosophique, qui menace tout, ne peut réveiller que la terreur. Enfin, le bon sens se distingue par sa modération, le génie par ses vues, et le faux esprit philosophique par ses écarts. Mais malheureusement le faux esprit philosophique, qui a tous les caractères et toute la turbulence de l'esprit de secte, a des moyens de se propager qui réussissent merveilleusement auprès des hommes médiocres, dont il est si facile d'égarer l'imagination et de flatter l'amour-propre. Avec quelques mots de ralliement qui peuvent suppléer à toute instruction et à toute science, les sophistes séduisent la bonne compagnie, qui n'aime point la méditation et le travail, et ils attirent à eux la multitude, que l'on gagne toujours quand on la flatte ou que l'on paraît s'occuper d'elle. Bientôt on n'écoute plus le bon sens, le génie est mal jugé, et le faux esprit philosophique triomphe.

Qu'en résulte-t-il? Avec un vocabulaire bien sec et bien aride, comme celui des économistes, avec quelques maximes qui nous sont présentées comme le sommaire de la science universelle, avec deux ou trois principes dont on force l'application, on veut tout régir. Les théories sim-

ples entraînent, parce qu'elles se montrent à nous séparées des abus que la pratique seule pourrait nous révéler. D'ailleurs, on est porté à présumer favorablement des moyens les plus simples, parce que la simplicité est un genre de perfection qui saisit quelquefois les grands esprits, et qui, plus que tout autre, est à la portée des petits. On oublie, comme j'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion de le dire dans le cours de cet ouvrage, que l'homme n'est point un être simple, mais très compliqué; que les hommes sont régis par des habitudes plutôt que par des raisonnements, par des impressions plutôt que par des axiomes, et qu'il s'agit de leur donner, non une métaphysique, mais des mœurs. J'appelle *mœurs* tout ce qui tient au caractère d'un peuple et aux passions habituelles qui le font mouvoir. Or, les mœurs ne peuvent se former que lentement; elles ne sont pas établies, mais inspirées; elles n'ont point un principe unique, une multitude de causes concourent à les produire; elles ne tiennent point à une institution particulière, elles sont le résultat de toutes les institutions. C'est donc une bien grande imprudence que de vouloir trop simplifier les ressorts de la société, et de couper tous les fils qui, par leur nombre et par leur réunion, lient les mœurs aux lois et les lois aux mœurs. On précipite un état dans le despotisme ou dans l'anarchie, quand on détruit brusquement les institutions qui modéraient l'autorité et garantissaient l'obéissance. On compromet la civilisation d'un peuple, si, sous prétexte de lui donner une meilleure police, on ne laisse rien subsister de ce qui l'a civilisé; on le replonge dans la barbarie, en l'isolant de toutes les choses qui l'en ont fait sortir.

Ce ne sont pas des sophistes, mais des hommes de génie, des hommes à grand caractère et à vues profondes, qui ont fondé les sociétés, bâti les villes et institué les peuples. Les sophistes ne viennent jamais qu'à la suite de la corruption; ils en naissent; ils sont peu propres à la corriger. Sous leur triste influence, les esprits se dégradent autant que les cœurs. On vit de spéculations et de systè-

mes, on bâtit un empire idéal. Dès qu'on a rédigé une idée, on croit avoir fait un établissement. Mais comme les idées que l'on rédige n'ont aucune prise sur les hommes, elles ne peuvent prendre aucune racine sur le sol où on les sème. On est forcé de multiplier les lois, parce qu'on ne sait plus les faire; et, en multipliant les lois, on avilit la législation. En attendant, tout se perd; car le faux esprit philosophique est une lime sourde qui use tout. On sait que les sophistes furent une des grandes plaies qui affligèrent l'empire grec. Ce qui est bien remarquable, c'est que, sous leur règne, on n'a vu, dans aucun pays ni dans aucun temps, faire de grandes institutions, quoiqu'il soit encore plus aisé de faire de grandes choses que d'en faire de bonnes. De nos jours, au milieu des sciences et des arts, au sein de toutes les lumières, au milieu de tous les systèmes de philosophie, quelle est la loi, sortie des discussions de tant d'assemblées législatives, dans laquelle nous entrevoyons quelques uns de ces caractères qu'imprime ce génie fort et puissant qui préside aux établissements durables? Résumons-nous. Quand la corruption n'est que dans les mœurs, on peut y remédier par de sages lois; mais quand un faux esprit philosophique l'a naturalisée dans la morale et dans la législation, le mal est incurable, parce qu'il est dans le remède même. Alors une nation est sur le penchant de sa ruine; elle ne peut supporter ni la liberté ni la servitude; et on voit, par l'histoire, qu'en pareil cas, un peuple parvenu au plus haut degré de civilisation peut retomber dans la plus affreuse barbarie, s'il ne devient la proie d'un peuple conquérant et moins corrompu, ou si, après des crises violentes et intérieures, il n'est régénéré par un libérateur.

FIN.

